SAN AGUSTÍN

LA CIUDAD DE DIOS

LIBROS I-VII

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

LA CIUDAD DE DIOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 364

SAN AGUSTÍN

LA CIUDAD DE DIOS

LIBROS I-VII

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ROSA M.ª MARINA SÁEZ



EDITORIAL GREDOS

Asesores para la sección latina: JOSÉ JAVIER ISO y JOSÉ LUIS MORALEJO.

Según las normas de la B.C.G., la traducción de este volumen ha sido revisada por JESÚS ASPA CEREZA.

López de Hoyos, 141, Madrid.
www.rbalibros.com

Depósito legal: M-46.939-2007.
ISBN: 978-84-249-2883-4.
Composición: VÍCTOR IGUAL, S.L.

INTRODUCCIÓN

VIDA Y OBRAS

Pocos personajes de la Antigüedad poseen una trayectoria vital tan intensa y una evolución intelectual tan interesante y rica como Agustín de Hipona. Tenemos además la fortuna de que su personalidad se nos muestre en multitud de ocasiones en sus propios escritos, que proporcionan valiosísimos datos para el conocimiento de su vida y su pensamiento, pudiendo compararse su caso con el de Cicerón, a pesar de las diferencias en sus actividades, trayectorias y en el mundo en el que les tocó vivir. Parte de dichos datos pueden leerse en sus *Confesiones*, que escribió con 43 años, siendo obispo de Hipona, y que abarcan los primeros 33 años de su vida. Otros pueden verse en la rica correspondencia que mantuvo a lo largo de su vida[1]. Su pensamiento se pone de manifiesto en sus tratados y sermones. Asimismo conservamos una biografía cuyo autor fue su amigo Posidio, es decir, alguien que conoció al personaje en vida. Dada la gran abundancia de datos y de la ingente producción bibliográfica disponible sobre la figura de Agustín, en esta ocasión se ofrecerán tan sólo algunos de los hitos más importantes en la trayectoria del personaje, y se señalarán sus obras de mayor interés[2].

Aurelio Agustín nació el 13 de noviembre de 354 en Tagaste, la actual Souk Ahras, situada en la provincia romana del África proconsular. Tuvo un hermano, llamado Navigio, y dos hermanas cuyos nombres no se conocen. Su madre, Mónica, ferviente cristiana, fue una de las figuras más influyentes en la vida de Agustín, y se ocupó de que cuando era niño fuera inscrito entre los catecúmenos, aunque, como era costumbre en aquella época, no recibió el bautismo todavía. En cambio de su padre, Patricio, pagano en sus orígenes, aunque convertido al cristianismo al final de su vida a instancias de su esposa, Agustín ofrece escasas noticias y siempre manteniendo cierto distanciamiento. Sabemos sin embargo que fue un personaje de cierto relieve en su comunidad, decurión en la asamblea municipal, y que, a pesar de no disfrutar de una situación económica excesivamente boyante, procuró que su hijo, especialmente dotado para las letras, recibiera una sólida educación clásica que le abriera las puertas del éxito como abogado o funcionario en la administración. Asistió en primer lugar a la escuela de Tagaste, donde recibió la formación elemental, ante la cual no mostraba excesivo entusiasmo *(Conf.* I 9, 14-16). Más adelante, cuando contaba unos doce años de edad, fue enviado a la cercana ciudad de Madaura para asistir a la escuela del gramático, donde estudió oratoria y literatura *(Conf.* II 3, 5), y donde adquirió su afición a las letras latinas *(Conf.* I 13). En

370, a causa de ciertos problemas económicos que afectaron a su familia, Agustín debió interrumpir sus estudios durante un año, en el que hubo de regresar a Tagaste, y que pasó dedicado, como él mismo reconoce, a un ocio improductivo *(Conf.* II 3-10). Durante ese tiempo su padre procuró reunir el dinero suficiente para que Agustín pudiera asistir a la escuela del rétor en Cartago ya en 371 *(Conf.* III 1, 1), tras lo cual se produjo su muerte, hecho que Agustín recuerda con cierta frialdad *(Conf.* III 4, 7). Recibe asimismo el patrocinio de un rico personaje pagano de Tagaste, Romaniano, que contribuiría económicamente a su formación. En Cartago, Agustín, llevado por la fascinación que produjo la gran ciudad en su espíritu adolescente, descubre la pasión amorosa, las diversiones mundanas, como el teatro, que tanto le entusiasmó *(Conf.* III 2) y que tanto criticará posteriormente *(Civ.* I 31-32, II 8, etc.). Allí toma una concubina, probablemente de inferior categoría social, cuyo nombre nos es desconocido, en torno al año 372, con la que convivió durante quince años y que muy pronto le dio un hijo, que recibió el nombre de Adeodato. Al mismo tiempo, fue allí donde surgieron sus inquietudes intelectuales y religiosas. Cuando contaba 19 años de edad, en el año 373, la lectura del *Hortensius* de Cicerón le causó una profunda impresión y despertó su interés por la filosofía, mientras que su acercamiento a las Sagradas Escrituras le llena de decepción a causa de sus vulgarismos y su pobreza estilística *(Conf.* III 4-5). Toma contacto asimismo con el maniqueísmo, doctrina de la que será adepto durante casi nueve años, y a la que arrastró también a su amigo Alipio y a su patrono Romaniano.

Esta «conversión a la filosofía», como la llama Peter Brown[3], uno de los biógrafos de Agustín más autorizados, le aparta de las expectativas que habían puesto tanto su padre Patricio como su patrono Romaniano en que se convirtiera en abogado e hiciera carrera como funcionario imperial. En lugar de ello prefiere dedicarse a la docencia y al estudio. A los veinte años regresa a Tagaste como profesor y completa sus lecturas con las *Categorías* de Aristóteles. Entre sus discípulos se encontraban Licencio, hijo de Romaniano, y Alipio. En 376 es profesor de retórica en Cartago, donde alcanzó una gran reputación *(Conf.* IV, 2).

En torno al 380 escribe su primera obra, ya perdida en época del autor, *De pulchro et apto*, un tratado de estética dedicado al orador Hierio, y es en esa época cuando comienza a plantearse las primeras dudas sobre el maniqueísmo *(Conf.* IV 1). La llegada del obispo maniqueo Fausto de Mileve crea en el joven grandes expectativas de resolver sus dudas, pero tras tomar contacto con el mismo se sintió enormemente decepcionado *(Conf.* V 6, 11).

En el verano de 383, cuando contaba 29 años de edad, y sin informar a su madre, marcha a Roma, donde cae gravemente enfermo. Cuando se recupera abre una escuela de retórica, pero pronto decide cerrarla debido a la escasa rentabilidad económica que obtiene de ella, dada la costumbre de los alumnos de no pagar los honorarios de sus

maestros. Es en esta época cuando pierde totalmente su fe en el maniqueísmo, a pesar de mantener la amistad con los maniqueos de la ciudad, que le apoyaron en su carrera, ya que favorecieron su elección como profesor de retórica en Milán en 384, aunque el principal valedor de Agustín fue Símaco. Ya en Milán toma contacto con su obispo, Ambrosio, del que en un principio le atrajo el estilo de sus sermones, pero que posteriormente influirá en gran medida en su conversión *(Conf.* V 13). Mientras ésta se produce, Agustín permanece como catecúmeno en la iglesia católica. En 385 llega a Milán su madre, preocupada por la nueva crisis espiritual de su hijo, para ayudarle a encauzar su vida. Llegó a insistir en que se desposara con una joven heredera, en vistas de lo cual Agustín abandonó a su concubina, que partió para África tras prometer no volver a unirse a ningún otro hombre. El ventajoso matrimonio nunca llegó a producirse.

La carrera de Agustín como orador se halla en su pleno apogeo. El 22 de noviembre de 385, como parte de sus obligaciones como profesor de retórica, recita el panegírico del emperador Valentiniano II. En esta época, aparte de escuchar los sermones de Ambrosio, lee obras neoplatónicas y reflexiona sobre el Nuevo Testamento. Sus lecturas y experiencias le llevan a abandonar su cargo de profesor y retirarse a una villa, perteneciente a su amigo Verecundo, en Casiciaco, junto con otros compañeros, para practicar una versión cristiana del ideal clásico del *otium liberale*, el *Christianae vitae otium (Retract*. I 1, 1) como él mismo recuerda. Escribe algunas obras que reciben el título genérico de *Diálogos de Casiciaco: Contra Academicos, De beata vita, De ordine*, que aparecen en 386, y *Soliloquia*, escrito entre 386 y 387.

En 387 regresa a Milán y se inscribe para recibir el bautismo, que celebrará en la noche de Pascua del 24 al 25 de abril de 387 junto con su hijo Adeodato y su amigo Alipio, que también se había convertido. Escribe el *De inmortalitate animi* y comienza el *De musica*. Ese mismo año decide regresar a África partiendo del puerto de Ostia, pero la complicada situación política impidió su retorno inmediato, ya que el usurpador Máximo, en su lucha por el poder contra Teodosio, había bloqueado los puertos de Roma. Así pues, Agustín y su grupo, dentro del que se encuentra su madre, Mónica, su hijo, Adeodato, y su amigo Alipio, deben permanecer en la ciudad portuaria un tiempo, en el que son acogidos en el seno de la rica familia cristiana de los Anicios. Es allí donde muere su madre, Mónica, acontecimiento que relata con gran emotividad en *Conf.* IX 8-12. El año siguiente lo pasará en Roma casi hasta el final, dedicándose a la refutación del maniqueísmo y esperando el levantamiento del bloqueo, momento en el que se embarca hacia Cartago. De ese año datan *De quantitate animae*, el libro I de *De libero arbitrio*, y entre 388 y 389 escribe *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, De Genesi contra Manichaeos* y *De diversis quaestiones*. En torno a estas fechas suele datarse también el *De musica*[4].

El regreso a África coincide con un replanteamiento de la vida por parte de Agustín,

ya que, un tanto a su pesar, no podrá dedicarla a un retiro filosófico como el que disfrutó en Casiciaco, sino que se verá inmerso en la participación activa dentro de la estructura de la Iglesia Católica. Asimismo, allí se reencuentra con viejos conocidos, entre ellos los maniqueos, ahora secta perseguida, y con los que mantendrá intensas polémicas. Continúa su actividad como escritor, publicando en 389 *De Magistro*. *De vera religione* fue compuesto entre 389 y 391. En torno a estos años se produce la pérdida de su hijo Adeodato.

Tras pasar un tiempo en Cartago, en 391 funda el primer monasterio agustiniano en Tagaste, dentro de la parte de la finca familiar que le correspondía por herencia, donde se establece con otros personajes de ideales semejantes como su amigo Alipio, que pronto se convertiría en obispo de Tagaste. Entre ese año y el siguiente compone sus *De utilitate credendi* y *De duabus animabus contra Manichaeos*. Los libros II-III de *De libero arbitrio* aparecieron también en torno a esta fecha[5]. Ese mismo año Agustín es ordenado sacerdote por el obispo de Hipona, Valerio, de origen griego y que tenía algunos problemas para expresarse en latín. En una época en la que la influencia donatista[6] se hallaba en su apogeo en la región, por lo que para la Iglesia Católica, asediada también por el maniqueísmo, eran esenciales figuras de la elocuencia y capacidad dialéctica de Agustín. Éste, como antiguo maniqueo, era uno de los pocos capaces de argumentar sólidamente contra dicha secta, y en 392 se enfrenta en público debate a su principal líder, Fortunato, al que derrota en la discusión, y como resultado de la misma publica los *Acta contra Fortunatum Manichaeum*. Asimismo comienza las *Enarrationes in psalmos*, concretamente las relativas a los 32 primeros. En 393 se celebra el concilio de Hipona, donde impresiona a los obispos allí reunidos. De este año datan *De fide et symbolo* y *De Genesi ad litteram imperfectus liber*. En 394 escribe *De sermone Domini in monte*, y entre ese año y el siguiente suelen datarse las *Epistulae ad Romanos inchoata expositio, Expositio epistulae ad Galatas* y *De Mendacio*. En 395 es consagrado como sucesor de Valerio en la sede episcopal de Hipona, al que sucedería tras su muerte, que se produjo poco después. Su actividad literaria es también incesante, pues, aparte de una serie de obras de carácter polémico y exegético, así como una rica correspondencia con diversos personajes, como Paulino de Nola, entre otros muchos, hay que destacar la publicación en torno al año 397 de las *Confesiones*, biografía introspectiva en la que analiza sus vaivenes espirituales y la trayectoria intelectual que le llevó a su conversión definitiva y al obispado de Hipona. Entre ese año y el siguiente aparece también *De agone christiano* y comienza la redacción del *De doctrina christiana*, que no terminará hasta 426-427. De esta época datan también obras tan importantes como *De catechizandis rudibus* (399-400) y *De Trinitate* (399-419), *De consensu evangelistarum* (400), *De bono coniugali* (401) y *De Genesi ad litteram* (401). Participa asimismo en diversos concilios celebrados en Cartago y centrados en el

problema del donatismo, hasta que en 412 se promulga un edicto contra sus partidarios en el que se ordena su disolución, así como la entrega de sus iglesias y sedes episcopales a los católicos.

Si la historia de la Iglesia de la época resulta tormentosa, no lo es menos la del propio Imperio Romano, inmerso en continuas crisis internas y amenazado por los bárbaros desde el exterior. En 410 se produjo el saqueo de Roma por parte de las hordas de Alarico. Miles de refugiados huyeron a tierras africanas contando terribles historias. Esta situación tuvo sus consecuencias en materia religiosa. Por un lado, en África los donatistas se envalentonaron ante la tolerancia mostrada por las autoridades hacia su grupo, aunque, finalmente, tras la *collatio*, o conferencia de 411, presidida por Flavio Marcelino, se da la victoria católica definitiva, y los donatistas se verán sometidos a una dura represión. Por otro, en Roma, se produce una reacción pagana contra la nueva religión a la que acusan de lo ocurrido, reacción que trasciende a África llevada por algunos aristócratas paganos que llegaron allí huyendo de los bárbaros. Surgen además otros problemas en la Iglesia Católica, como el planteado por el pelagianismo, doctrina defendida por Pelagio, originario de Britania y que llegó a África en 411 acompañado de su compañero Celestio. Los pelagianos negaban frente a los católicos la existencia del pecado original y minimizaban el papel de la gracia en la salvación del alma, ya que concebían al ser humano capaz de luchar por sí solo contra el pecado. Agustín no tarda en dar su respuesta en su obra fundamental *De Spiritu et littera* de 412[7]. Es en este contexto en el que se produce la publicación en 413 de los tres primeros libros del *De civitate Dei*. Entre 413 y 415 aparece *De natura et gratia* y en 415 había concluido la redacción de los libros IV-V del *De civitate Dei*. Un año después acude al Concilio de Mileve, en el que se condena a Pelagio y Celestio.

Los años siguientes continúa polemizando contra todo aquello que se alejase de la doctrina católica, y especialmente contra un personaje capaz por su formación y por sus dotes dialécticas de ponerse al nivel de Agustín, Juliano, que fue obispo de Eclamo y defensor del pelagianismo. Al mismo tiempo continúa publicando incesantemente: los libros VI-X del *De civitate Dei* están terminados en 417, y el resto de los libros entre esa fecha y el 426. Mientras tanto, el año 419 es el término *post quem* para la conclusión del *De Trinitate*. Los últimos años de su vida continúa trabajando en sus obras y en su labor como obispo. El 26 de septiembre de 426 nombra a Heraclio sucesor en su sede episcopal y delega en él parte de sus funciones. Entre 426 y 427 compuso *De gratia et de libero arbitrio, De correptione et gratia* y *Retractationes*. Muere el 28 de agosto de 430 en Hipona mientras la ciudad se hallaba sitiada por los vándalos. Hasta el último año de su vida continuó escribiendo epístolas y pronunciando sermones de los que hoy poseemos importantes testimonios escritos.

FORMACIÓN

Uno de los aspectos de la figura de Agustín que mayor interés ha despertado entre los estudiosos es el de su formación, especialmente en lo que se refiere a su conocimiento de los clásicos. Uno de los especialistas que han abordado la cuestión con mayor rigor ha sido MARROU[8], cuya obra será la base de esta parte de la introducción. Según MARROU[9] Agustín fue tanto un representante de la cultura de su tiempo como un ilustrado de la decadencia. Su formación intelectual no sólo es análoga a la de Jerónimo o Símaco, sino, *mutatis mutandis*, a la de sus contemporáneos en lengua griega, paganos como Temistio o Libanio, o cristianos como Juan Crisóstomo. Se trata de una cultura esencialmente literaria, fundada sobre la gramática y la retórica, cuya finalidad esencial era la formación como orador. Esta cultura oratoria no es creación de su tiempo, sino que, en sus rasgos básicos, ya se había impuesto al menos desde la generación de Cicerón, y dentro de la misma el estudio de determinados autores clásicos era un elemento esencial. En lo que se refiere a los latinos, como indica MARROU[10], Agustín sólo comenta haber conocido en sus tiempos de estudiante a Virgilio *(Conf.* I 13), Terencio *(Conf.* I 16) y Cicerón *(Conf.* III 4), autores habituales en el sistema educativo de la época, pero la lista puede ser completada a través de otras alusiones que se producen a lo largo de su extensa obra. Entre los poetas cita a Horacio, Lucano, Persio, Ovidio, Catulo, Juvenal entre otros, aunque MARROU plantea la posibilidad de que los hubiera leído a través de antologías. Asimismo, Agustín en *Conf.* I 14 menciona al poeta griego por excelencia, Homero, al que se vio obligado a memorizar sin llegar a comprender. Entre los prosistas, aparte de Cicerón[11], destacan Séneca, Apuleyo y Salustio, único historiador clásico estudiado regularmente en las escuelas, aparte de las colecciones de *Facta et dicta memorabilia* o de ciertos resúmenes y epítomes[12]. La enseñanza filosófica de la época se limitaba a la explicación de las *Categorías* de Aristóteles, a la lectura y comentario de los diálogos de Cicerón y a la exposición sobre sectas y autores con sus opiniones y anécdotas. Por ello, tras su «conversión a la filosofía» despertada por la lectura del *Hortensius* de Cicerón *(Conf.* III 4, 7-8), debió ampliar sus lecturas personalmente[13]. Desgraciadamente, como indica TESTARD[14], es difícil conocer la influencia de esta obra en Agustín porque se conserva fragmentariamente[15].

Agustín además demuestra una extensa cultura sobre etimología, mitología o religión antigua que adquirió mediante la lectura de Varrón, mientras que sus conocimientos sobre ciencias naturales en general son de origen libresco, y la mayoría se encuentran en Plinio o Solino[16]. Otro elemento a tener en cuenta es su afición por la astrología, aunque pronto cae en el escepticismo *(Civ.* V 1-8)[17].

En cuanto a la literatura cristiana, según MARROU[18] no conoció bien la patrística griega, pues, según parece, no podía leerla directamente, y las traducciones eran escasas. El autor mejor conocido en Occidente era Orígenes, pero generalmente de forma indirecta. Parece ser que conoció más en profundidad a Basilio, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo, parte de cuyas homilías leyó traducidas al latín, aunque en ocasiones remite al texto original. Entre los africanos conoce bien a Tertuliano aunque no osa invocar a menudo a esta autoridad sospechosa. También conoce en profundidad a Cipriano y a Optacio de Mileve, su primer guía en la controversia donatista. Entre los europeos su autor favorito es Ambrosio de Milán. Asimismo, se interesó por el estudio de los escritos heréticos de maniqueos, donatistas, pelagianos o arrianos, para una mejor refutación de los mismos.

Muy controvertida es la cuestión de su conocimiento del griego, que algunos autores prácticamente niegan[19] mientras que otros aceptan[20]. ANGUS[21], en uno de los primeros estudios sistemáticos sobre las fuentes clásicas de Agustín, considera que su conocimiento del griego bíblico era limitado, muy pequeño el del patrístico, y aparentemente nulo el del clásico. MARROU[22], en la misma línea, aunque matizando tan tajantes afirmaciones, tras comentar los testimonios del propio autor, concluye que los textos permiten atestiguar cierto conocimiento de la lengua, pero no una verdadera maestría o una familiaridad con la literatura y el pensamiento helénicos. Agustín apenas consiguió asimilar los autores que estudió en su infancia con el *grammaticus*. Sus lecturas de Platón y Aristóteles proceden de traducciones latinas, y en la época en que escribió *De civitate Dei* y releyó las *Enéadas* de Plotino su conocimiento del griego no pudo haber mejorado hasta el punto de poder leerlas en su lengua original. Parece ser que Agustín normalmente leía en latín y que acudía a los originales griegos sólo para enmendar el texto latino. Todos estos datos le llevan a la conclusión de que la cultura intelectual de Agustín era totalmente latina. Dichas conclusiones no dejaron de crear polémica[23], y tras el posterior estudio de COURCELLE, que analiza los avances de Agustín en el conocimiento de dicha lengua desde un punto de vista cronológico[24], el propio MARROU debió matizar sus opiniones en una *retractation*[25]. Parece ser que Agustín entre 400 y 415 perfeccionó su conocimiento del griego, y que hacia esos años era capaz de traducir directamente las citas de las *Enéadas* de Plotino, aunque, en opinión de MARROU, el estudio de COURCELLE no modifica sensiblemente la valoración del conocimiento de los clásicos y los padres de la iglesia, mucho más limitado. En definitiva, a partir de 415-6 Agustín adquirió un conocimiento suficiente del griego para poder comparar una traducción latina con su original. Incluso es capaz de traducir textos breves y sencillos directamente, pero esto no significa que llegara a dominar dicha lengua.

OCASIÓN DEL *DE CIVITATE DEI*

El 24 de agosto de 410 se produjo un hecho que conmocionó a los habitantes del Imperio Romano, la entrada en la mismísima Roma de las hordas de Alarico, que durante tres días se entregaron al saqueo y a la destrucción, y tras los cuales abandonaron la ciudad cargadas con un inmenso botín. A pesar de que las invasiones de tribus bárbaras eran habituales en todo el Imperio, y que el propio Alarico ya había cruzado los Alpes entre 401 y 402, la población todavía creía en cierto modo en la inmortalidad de una ciudad que, a pesar de haber perdido su importancia política de antaño, continuaba siendo un símbolo. Ante tal acontecimiento las actitudes personales diferían según se tratase de cristianos, algunos de los cuales llegaron a creer en la proximidad del fin del mundo, o paganos, que veían en la invasión un castigo de los dioses tradicionales por haberse abandonado su culto[26]. Dichos reproches a la religión cristiana fueron conocidos en África a través de los refugiados que huyeron de Roma para embarcarse hacia allí en busca de seguridad. Agustín en *Retract*. II 43, 1, indica que el motivo que le impulsó a escribir *De civitate Dei* fueron precisamente los ataques de los paganos hacia la religión cristiana y sus deseos de restituir el paganismo:

> Entretanto, Roma fue devastada por la invasión y el fuerte ímpetu destructivo de los godos, que actuaban a las órdenes del rey Alarico; los adoradores de la multitud de dioses falsos, a los que designamos habitualmente con el nombre de paganos, en su intento de achacar dicha devastación a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar contra el Dios verdadero con mayor dureza y acritud que de costumbre. Por este motivo, yo, ardiendo en celo por la Casa de Dios, decidí escribir los libros *Sobre la ciudad de Dios* para hacer frente a sus blasfemias o errores.

Pero la mayor parte de la crítica coincide en señalar que *De civitate Dei* no es una obra ocasional. TESELLE[27] ve en la misma un ataque total al sistema de valores de Roma y de la civilización clásica. LANCEL, por su parte[28], considera que su diseño excede en gran medida la respuesta concreta a los ataques paganos motivados por los acontecimientos del año 410. Su génesis fue un proceso extremadamente complejo que requiere una explicación más detallada. Como indica BARDY[29], Agustín planeaba desde hacía largo tiempo escribir una obra como ésta, en la que, aparte de la polémica frente a los ataques a la religión cristiana provocados por la caída de Roma y de la refutación del

pensamiento pagano en todos sus aspectos, pudiera ofrecer su particular concepción de la historia, y escribir sobre la ciudad de Dios, o, mejor dicho, sobre las dos ciudades que se reparten en el presente el imperio del mundo. De otro modo, según el propio BARDY, no se explicaría la necesidad de Agustín de responder a las críticas paganas ante un acontecimiento histórico puntual mediante una obra de gran extensión, en la que se une la historia del universo, la creación de los ángeles y el devenir de la humanidad desde su creación. En definitiva, *De civitate Dei* es mucho más que una obra apologética, aunque beba de dicha tradición. Es la culminación del pensamiento agustiniano, en el que la explicación de la historia se basa en su concepción de un Dios providencial y presciente, sin menoscabar por ello el libre arbitrio, y en la que todos los detalles encajan dentro de un plan teleológico que trata de explicar en estos 22 libros.

PUBLICACIÓN

La redacción de *De civitate Dei* se produjo en un dilatado periodo de tiempo, entre los años 412 y 426 aproximadamente. Agustín no pudo trabajar en su obra de manera continuada, ya que sus múltiples ocupaciones como obispo y las polémicas de carácter religioso se lo impidieron *(Retract*. II 43, 1). En ocasiones resulta difícil establecer una datación del todo exacta de cada uno de los libros, y se plantean múltiples dudas sobre la forma en que se publicaron. De todos modos, una cronología generalmente aceptada es la siguiente:

—Agustín comienza la redacción de la obra en 412. Según BARDY[30] en 413, antes de la muerte de Marcelino, su destinatario, los tres primeros libros estaban concluidos y fueron publicados inmediatamente. Sabemos con certeza que comenzaron a circular entre 413-414, a partir del testimonio de uno de sus lectores[31].

—Los libros IV-V fueron redactados entre 413-415[32].

—Los libros VI-X, según testimonio de Orosio, estaban terminados en 417, año en el que el XI se hallaba en preparación[33].

—El resto de los libros presenta, según LANCEL[34] una cronología más difícil de establecer. El libro XII es mencionado en *De Trinitate* XIII, IX 12, que no debe de ser muy posterior al 417. El libro XIV se halla en curso de redacción en 418[35], y, como indica BARDY[36], es citado en *Contra adversarium legis et prophetarum*, en torno a 420. Los libros XV-XVI podrían fecharse entre 419-420[37], y el XVIII en 424 o 425, según LANCEL[38]. Lo que sí es seguro es que en 426, cuando escribe sus *Retractationes*, la obra estaba terminada[39].

La publicación de la misma se realizó en diversas fases[40]. Los tres primeros libros se publicaron aparte. Una segunda edición de 415 contenía los cinco primeros. En 417 aparece otra con los diez libros que constituyen la primera parte de la obra. En 418 o 419 en una de sus cartas[41] Agustín señala que ha acabado los libros XI-XIII y que el XIV está en curso de redacción. De ahí se puede concluir que, o bien publicó el XIV con esos tres libros o con el resto de lo escrito hasta el momento. Finalmente, llega a la publicación de la obra completa, aunque no sabemos si cada uno de los libros tuvo una edición aparte. Cuando la obra fue terminada, Agustín realiza una revisión del conjunto para asegurar su corrección, lo que explica la existencia de dos familias principales de manuscritos, L y C, de las que se hablará más adelante[42].

PLAN Y ESTRUCTURA DE LA OBRA

Como se ha indicado, Agustín en su *De civitate Dei* no se limita a polemizar con los paganos sobre si el abandono de la religión tradicional fue la causa de los males que azotaban el Imperio Romano, y en concreto del saqueo de Roma por parte de Alarico, sino que responde a unos propósitos mucho más ambiciosos. Su estructura parece responder a un plan preconcebido, que diversos estudiosos como DEFERRARI Y KEELER[43], ÁLVAREZ DÍEZ[44], BARDY[45], GUY[46], STUDER[47], O' DALY[48], LANCEL[49], etc., han tratado de establecer tomando como punto de partida los testimonios que proporciona el propio Agustín a lo largo de su producción. Las principales fuentes se hallan en el mismo *De civitate Dei, Retractationes* y algunas de sus epístolas[50]. El primer testimonio sobre el que los especialistas han llamado la atención es el párrafo inicial de la obra:

> He asumido la tarea, emprendida en cumplimiento de la promesa que te hice, queridísimo hijo Marcelino, de defender la gloriosísima ciudad de Dios contra aquellos que prefieren a sus propios dioses antes que a su fundador, ya en el transcurso presente de los tiempos, en el que peregrina entre los impíos viviendo por la fe, ya en la estabilidad de la morada eterna que ahora espera con paciencia, *hasta que la justicia se convierta en juicio*, y que finalmente alcanzará mediante su supremacía en una victoria definitiva y una paz perfecta. Tarea ingente y ardua, pero Dios es nuestra ayuda.

Tras una lectura atenta del texto se aprecia que Agustín cuando comenzó su trabajo sabía perfectamente lo que quería hacer, y esto consistía no sólo en la refutación de los ataques paganos contra la religión cristiana, sino también en contar la historia de la

gloriosissimam civitatem Dei, palabras con las que comienza el texto latino y que, como indica LANCEL[51], anticipan claramente el argumento de los libros XI-XXII, especificando que se tendrán en cuenta las dos formas que ésta reviste, como peregrina en este mundo y en la gloria de la vida eterna. Asimismo, se alude al argumento principal de los libros I-X, la refutación del paganismo, a modo de largo *excursus* cuya función, según BARDY[52], sería la de desbrozar el terreno antes de llevar a cabo la labor de construcción de la ciudad, pues el paganismo en el siglo V estaba todavía fuertemente enraizado, especialmente en ciertos círculos aristocráticos.

En cuanto al plan y la estructura de la obra, el análisis de los propios testimonios agustinianos lleva a interesantes conclusiones. En la mayoría de los libros del *De civitate Dei* se alude a estas cuestiones, muchas veces con la finalidad de que el lector tenga en todo momento una visión de conjunto de la obra y que no se pierda en la complejidad de la argumentación, aunque donde se le presta mayor atención es en I 35-36[53]:

> (35) Lo cierto es que estas dos ciudades se hallan confundidas y mezcladas en este tiempo, hasta que sean separadas por el juicio final; acerca de su origen, su desarrollo y su obligado final expondré lo que creo que ha de decirse, en la medida en que me ayude la voluntad divina, para gloria de la ciudad de Dios, que brillará con más claridad al ser comparada con las demás.
>
> (36) Pero todavía debo exponer algunos argumentos contra aquellos que atribuyen los desastres de la República Romana a nuestra religión, por la que se les prohibe ofrecer sacrificios a sus dioses. Pues es preciso recordar los muchos y grandes males que pudieran venir a la mente o parezcan suficientes para la argumentación soportados por aquella ciudad o las provincias pertenecientes a su imperio antes que sus sacrificios fueran prohibidos; todos ellos, sin duda alguna, nos los atribuirían si entonces nuestra religión hubiera brillado ante sus ojos o si les hubiese prohibido sus cultos sacrílegos. Después se debe mostrar por qué costumbres suyas y por qué causa el Dios verdadero, bajo cuyo poder están todos los reinos, se dignó ayudarles para aumentar su imperio, y cómo no les ayudaron en nada aquellos a los que consideran dioses y, aún más, cuánto les perjudicaron con sus fraudes y engaños. Finalmente se hablará contra aquellos que, aun refutados y rebatidos por pruebas evidentísimas, se esfuerzan en sostener que debe rendirse culto a los dioses no por la utilidad en esta vida presente, sino por la que llegará después de la muerte. Esta cuestión, si no me engaño, resultará mucho más laboriosa y merecedora de una discusión más sutil, dado que en ella incluso se discute contra fdósofos, y no cualesquiera, sino contra quienes son famosos entre ellos por su excelente reputación, y coinciden en muchas cuestiones con nosotros, como en la inmortalidad del alma, en que el Dios verdadero creó el mundo, y en su

providencia, con la que gobierna el universo que creó. Pero, puesto que también se debe rebatir a éstos en aquellas cuestiones en las que piensan de forma contraria a nosotros, no debemos faltar a esa tarea, para, una vez refutadas las contradicciones impías con las fuerzas que Dios nos conceda, consolidar la ciudad de Dios, la verdadera piedad y el culto a Dios, único en el que se promete verazmente la felicidad eterna. Así pues, sea esta la extensión del presente volumen, para abordar la continuación de nuestro proyecto en una nueva introducción.

El pasaje de las *Retractationes* de mayor interés es II 43, 1-2, donde el autor indica que los diez primeros libros se dedican a refutar las opiniones paganas y los doce siguientes a exponer las propias, explicando además con detalle el esquema de cada una de estas dos partes de su obra. El resto de las referencias son alusiones incidentales, o explican el propósito de uno o dos libros más que del conjunto, y que coincide en gran medida con lo expuesto en *Civ.* I 35-36[54]. Una lectura atenta de estos pasajes permite reforzar la idea anteriormente expuesta de que Agustín seguía un plan preconcebido cuando comenzó la redacción de su obra.

Dicha lectura ha ayudado asimismo a establecer el esquema de la obra, que según autores como MARROU[55], ÁLVAREZ DÍEZ[56], BARDY[57] o LANCEL[58], se halla dividida en dos partes, una negativa, polémica contra los paganos (I-X), subdividida en dos secciones, la primera, constituida por los libros I-V en la que se trata de demostrar que los dioses no aseguran a sus adoradores los bienes materiales, la segunda, por los libros VI-X, donde se defiende que todavía menos la prosperidad espiritual.

Dentro del primer subapartado, el libro I se dedica esencialmente a responder de forma general a las acusaciones contra la religión cristiana, que, al prohibir el culto de los dioses paganos, trajo tantos males a Roma, especialmente el saqueo de Alarico en 410. En los libros II-III continúa argumentando contra los enemigos de los cristianos mediante una recopilación de desastres sufridos en Roma antes de la prohibición del culto pagano. Muestra además que los falsos dioses no se preocupan de apartar a las personas de los males morales y espirituales, sino que agravan su ruina. Los males recogidos en II son de índole moral, mientras que en III son de carácter físico. El libro IV se ocupa de demostrar que los dioses paganos en modo alguno ayudaron a la expansión del Imperio Romano, sino que la causa de ello fue la providencia del Dios verdadero. Finalmente, el libro V continúa tratando la cuestión del auge de Roma, rechazando que éste se hallase escrito en los astros. A partir de ahí se ocupa de refutar el valor de la astrología y la existencia del *fatum*, frente a lo cual defiende al mismo tiempo el libre arbitrio y la presciencia divina. El capítulo concluye con un panegírico al emperador Teodosio[59].

En el segundo subapartado, los libros VI-VII se centran en demostrar la inutilidad de los dioses tradicionales romanos para aportar a sus adoradores beneficios de tipo

espiritual, y mucho menos la vida después de la muerte, utilizando como base de su crítica la teología descrita por Varrón en sus *Antiquitates rerum divinarum*. En el VIII se debate sobre teología con los filósofos, esencialmente con los platónicos (VIII 1) y se trata la cuestión de los démones, cuestión sobre la que continúa argumentando en el libro IX. En el X, Agustín, para concluir, demuestra que los espíritus buenos desean adorar a un solo Dios, por el que fueron creados.

La segunda parte de la obra (libros XI-XXII) es positiva, y en ella Agustín ofrece una explicación cristiana de la historia[60]. Ésta se halla subdividida en tres secciones: origen de la ciudad de Dios, de la creación del mundo al pecado original (XI-XIV); historia de las dos ciudades que progresan una con la otra y, por así decirlo, una dentro de la otra (XV-XVIII); los finales de las dos ciudades (XIX-XXII).

Dentro de la primera parte, en el libro XI se discute cómo la fundación de las dos ciudades parte de las diferencias entre los ángeles, en el XII se demuestra que no resulta incoherente hablar de una sociedad de dioses y hombres, y que no hay cuatro ciudades distintas, sino una de buenos y otra de malos (dioses y hombres). Habla de la génesis de la parte de la ciudad que está compuesta de hombres mortales y trata sobre el problema del origen del mundo y la raza humana. En el XIII se discute la caída del primer hombre y la propagación de la muerte, y en el XIV se explican las dos clases de sociedad humana, la que vive según el espíritu o la que lo hace según la carne.

En el apartado siguiente, tomándose como fuente el relato bíblico, el libro XV trata la historia desde la aparición del primer hombre; el XVI, el curso de las dos ciudades tras el diluvio; el XVII, desde el reinado de David hasta Abraham, y el XVIII, desde Abraham al fin del mundo.

Dentro ya del último apartado, en el libro XIX se explican las razones por las que se busca la felicidad en esta vida y la diferencia entre los vanos sueños que ofrecen los filósofos y la esperanza que da Dios en la vida eterna. En el XX se trata sobre el juicio final; en el XXI, sobre la naturaleza del castigo de los malvados, y en el XXII, sobre la eterna beatitud de la ciudad de Dios.

Un problema relativo a la estructura de *De civitate Dei* es el de la composición, que debido a los continuos saltos, digresiones y desvíos respecto a ese plan general que se ha trazado, algunos autores han considerado defectuosa[61]. MARROU[62], en cambio, prefiere matizar este tipo de afirmaciones, que parten de unos criterios sobre la composición que no coinciden con los propios de la Antigüedad, sino con los contemporáneos, y señala que muchos elementos que se han criticado en Agustín aparecen también en autores como Séneca.

FUENTES

La redacción de una obra de la envergadura del *De civitate Dei* exigía la utilización de un gran número de fuentes de todo tipo, desde los autores clásicos que Agustín o bien conocía a través de su formación escolar o sus posteriores lecturas, o bien consultó *ex professo*, hasta la literatura cristiana y los propios textos bíblicos. Del estudio de dichas fuentes se han ocupado un buen número de especialistas. Entre los primeros trabajos destacan los un tanto anticuados pero todavía útiles de FRICK[63] y ANGUS[64]. También presentan interés aquellos que tratan sobre la relación entre Agustín y algún autor determinado, como Cicerón[65], Virgilio[66], Salustio[67], etc. Para lo relativo a las fuentes clásicas en general resulta imprescindible la consulta de la obra de Hagendahl[68]. A dichas fuentes nos referiremos a continuación.

Fuentes poéticas

Angus[69] ya señaló la presencia en los diez primeros libros del *De civitate Dei* de citas de los siguientes poetas: Claudiano, Enio a través de Cicerón, Horacio, Lucano, Persio, Terenciano Mauro, Terencio, Valerio Sorano, y Virgilio. Evidentemente, no todos ellos tuvieron el mismo relieve en la obra agustiniana. Según Hagendahl[70] el conocimiento de Agustín de los poetas arcaicos era muy limitado. Algunos autores eran para él sólo nombres, como Nevio y Cecilio, otros como Enio son citados a partir de otras fuentes, como Cicerón o Varrón. De los dramáticos parecía conocer sólo a Terencio, que, como se ha indicado, pertenecía al currículo escolar, y es utilizado como fuente de *exempla*[71]. En cuanto a los poetas clásicos es Virgilio el que adquiere mayor relieve. Virgilio, al igual que Terencio, formaba parte del canon escolar y su presencia en la literatura cristiana, como indica Hagendahl[72], era habitual en autores como Lactancio, Jerónimo y el propio Agustín, que recuperan el uso propio de la prosa de Cicerón y Séneca de citar versos literalmente. Según HAGENDAHL[73], Virgilio es para Agustín el verdadero exponente del carácter romano. En *De civitate Dei* es utilizado sobre todo para contraponer determinadas actitudes cristianas a las tradiciones y concepciones romanas, por ejemplo en los primeros capítulos de la obra, cuando Agustín compara la conducta de Alarico con la de los griegos en Troya. Los bárbaros cristianizados respetan los templos cristianos, mientras los griegos en Troya hicieron lo contrario, y todo ello para demostrar la impotencia de los dioses paganos en la defensa de las ciudades y frente al hecho de ser conquistados, a fin de refutar la opinión de los paganos de que Roma fue tomada en 410 por haberse abandonado la religión tradicional. Como señala el propio Hagendahl, ningún otro apologeta hizo un uso similar de Virgilio.

Horacio ocupa en Agustín el tercer lugar entre los poetas latinos. En cuanto al modo en que éste lo conocía los especialistas difieren, pues mientras que, como se ha visto

anteriormente, MARROU[74] opina que lo leyó en una antología, HAGENDAHL defiende un conocimiento directo de al menos las *Sátiras* y las *Epístolas*[75]. La influencia de Ovidio fue poco relevante, aunque parece conocer al menos las *Metamorfosis*, citadas en *Civ.* XXII 24 *(Met.* I 84-6). En cuanto a la poesía de época imperial, según HAGENDAHL, el autor más citado es Juvenal[76]. Persio interesa por su carácter moralizante y el pasaje más largo citado es el de la sátira III 66-72 en *Civ.* II 6. Claudiano es citado en *Civ.* V 26[77], en uno de los raros casos en que Agustín presta atención a un acontecimiento histórico contemporáneo, la victoria de Teodosio sobre el usurpador Eugenio.

Fuentes historiográficas

Como indica BARDY[78], a Agustín no le interesa el conocimiento del pasado en sí mismo, sino que la historia constituye para él un argumento apologético. Por ese motivo, los autores que más le interesan son aquellos que, o bien, proporcionan ejemplos útiles para su argumentación, como Livio y sus epítomes, o bien se dedican a la reflexión sobre cuestiones morales relacionadas con la historia de Roma, para lo cual la fuente principal es Salustio, uno de los autores más citados en *De civitate Dei*, y muy admirado por el obispo de Hipona[79]. Dicha admiración no es de extrañar, dado que el pensamiento de Agustín presenta muchos puntos en común con el de Salustio, como su pesimismo en la concepción de la historia de Roma.

Como indica HAGENDAHL[80], si Agustín adoptó el punto de vista de Salustio sobre la historia de Roma, su conocimiento de los hechos parte de la tradición de Livio. Pero el estudio de dicha tradición plantea el problema, agravado por el hecho de que gran parte de su obra se ha perdido, de si Agustín utilizó directamente el original, como sostiene ANGUS[81], empleó un epítome, como defiende AY[82] o recogió los datos sobre la historia de Roma de autores comentados en las escuelas como Virgilio, Salustio y Cicerón, y de colecciones de *exempla, prodigia* y *memorabilia*, teoría presentada por CALABI[83]. Dicha teoría es criticada por HAGENDAHL[84], para quien Livio es la fuente principal, complementada por Floro, aunque no se le mencione, y Eutropio.

Finalmente, en lo que se refiere a la historiografía imperial, según HAGENDAHL[85], Agustín no da muestras de conocer a Tácito, Suetonio o Amiano, y sólo menciona el epítome de Justino de las *Historiae Philippicae* de Pompeyo Trogo. Para la historia de otros pueblos, como el judío, utiliza la crónica de Eusebio en su traducción de Jerónimo.

Cicerón

De la importancia de Cicerón en la formación de Agustín ya se ha tratado

anteriormente[86]. Según TESTARD[87] *De civitate Dei* es la obra agustiniana donde las referencias a Cicerón son más abundantes. Dichas referencias se concentran sobre todo en la primera parte. La obra más citada es *De republica*, para el establecimiento de cuyo texto Agustín continúa siendo una de las principales fuentes. Aparecen además citas de los *Academica*[88], *De natura deorum*[89], *Tusculanae disputationes, De divinatione* y *De fato*, obra que utiliza pero no menciona. La traducción del Timeo es citada sobre todo en *Civ*. VIII-XIII y XXII.

Como indica HAGENDAHL[90], la presencia de Cicerón en Agustín no se limita a las citas directas. Existen además multitud de préstamos anónimos y reminiscencias debidas en último término al Arpinate. De él se toman datos relativos a los filósofos griegos y sus opiniones, y, aunque algunos de ellos son lugares comunes, Cicerón, es la principal fuente para la filosofía griega. Su influencia fluctúa durante la actividad literaria de Agustín y es en *De civitate Dei* donde cobra su máxima importancia. Incluso algunas de sus obras, como *De divinatione* o *De fato* no fueron utilizadas anteriormente, sino que fueron consultadas para ese propósito concreto.

Varrón

Como indica ANGUS[91] los escritos de Varrón son la fuente principal de los libros IV, VI y VII del *De civitate Dei*[92]. Agustín los utiliza especialmente en su exposición sobre la religión romana, aunque también en determinadas cuestiones de historia primitiva de Roma. Esta utilización de la fuente varroniana presenta el interés añadido de que, al hallarse su obra perdida, es precisamente a partir de las citas que aparecen en Agustín y en otros autores cristianos como ha sido posible su reconstrucción. De especial interés fueron las *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*[93], cuya estructura conocemos precisamente a través de un pasaje introductorio que parafrasea el propio Agustín[94]. Son las *Antiquitates rerum divinarum* las que más interesan a Agustín, y dentro de éstas su *exordium* y los tres últimos libros *de diis* (XIV *de diis certis*, XV *de diis incertis*, XVI *de diis praecipuis atque selectis)*.

Este uso de Varrón como principal fuente sobre religión romana podría llamar la atención en un principio, ya que se trata de un autor que en su época escribía como un anticuario cuya intención era que determinados dioses y elementos del culto ya en desuso no cayeran en el olvido por la desidia de sus conciudadanos *(vid*. frg. 2 a Cardauns, *apud Civ*. VI 2), así que cuando escribía Agustín aún reflejarían en menor medida el paganismo de su tiempo. Sin embargo, como indica BARDY[95], Agustín en los primeros libros se interesa sobre todo por los orígenes de Roma, y su intención no era describir el paganismo de su tiempo, sino la religión tradicional de sus ancestros, de aquellos que

pusieron las bases de la grandeza de Roma, y que necesitaba desmontar desde su base. Asimismo, es preciso tener en cuenta la gran consideración de la que la autoridad varroniana gozaba entre los círculos paganos cultos de su época, con los que Agustín polemiza en su obra[96].

Fuentes filosóficas

Aparte de Cicerón y Varrón, cuyo *De philosophia* es utilizado en *Civ*. XIX, se observa la presencia de otras fuentes filosóficas, entre las que destacan Apuleyo y Séneca.

Según HAGENDAHL[97] Apuleyo es el autor postclásico más importante en Agustín. En *Civ*. VIII 12 lo incluye entre los filósofos platónicos, y es precisamente en los pasajes en los que se discuten aspectos del neoplatonismo donde se utiliza en mayor medida[98]. Por otra parte, ANGUS[99] y HAGENDAHL[100] observan la presencia de citas del *Asclepius*, dentro de la doctrina de Hermes Trismegistos, tomadas de una traducción latina que, por razones desconocidas, en la tradición manuscrita aparece vinculada a los escritos filosóficos de Apuleyo.

La actitud agustiniana hacia Séneca es objeto de discusión entre los estudiosos. HAGENDAHL[101] la considera cuando menos enigmática, frente a la elevada consideración propia de los primeros escritores cristianos[102]. En ocasiones actúa cono si no conociera su obra en profundidad, a pesar de que, según BARDY[103], leyó sus principales diálogos. Frente a BARDY, HAGENDAHL considera que Agustín no se sintió interesado por sus obras, salvo por el *De superstitione*, hoy perdido. Otros autores, como MASTANDREA[104], llegan más lejos y observan una clara aversión hacia su figura, mientras que OROZ RETA[105] señala por un lado, la presencia de ciertos reproches porque no hubiera renunciado a la religión pagana en *Civ*. VI 10, pero en ningún momento una crítica sistemática.

Otras fuentes

Aparte de los autores ya citados, Agustín utilizó otras fuentes de diverso carácter para propósitos más concretos. Los datos sobre historia natural pudo tomarlos de Plinio el Viejo, aunque, como indica HAGENDAHL[106], todas las referencias proceden del libro VII de su *Naturalis Historia*, por lo que tal vez fue el único que utilizó, y el resto de los datos los tomó del epítome de Solino o de algún intermediario entre éste y Plinio. Por otra parte, resulta difícil probar si utilizó a Valerio Máximo, del que, aparte de la presencia de lugares comunes, se observan posibles paralelismos en *Civ*. IV 19 (Val. Máx., I 8, 4)[107]. Entre los anticuarios, se hallan citas de Cornelio Labeón y Aulo Gelio.

HAGENDAHL[108] halla también reminiscencias de Quintiliano, y citas de Séneca el Rétor en *Civ*. XVI 20 *(Contr*. VI 3), y de una declamación anónima en *Civ*. I 19. Finalmente, es preciso tener en cuenta que la cultura enciclopédica de la que hace gala Agustín en todo momento fue adquirida además mediante la lectura de obras como la de Celso y de manuales de carácter escolar.

En cuanto a las fuentes griegas, dado el limitado conocimiento del autor de dicha lengua, se ha de pensar que en la mayoría de los casos recurrió a traducciones o a citas indirectas. Sabemos por él mismo que leyó a Homero en la escuela del gramático sin adquirir un gusto por el texto *(Conf*. I 14, 23). Uno de los pasajes homéricos que aparecen en *De civitate Dei* podría proceder de su memoria, pero no debe descartarse que lo tomase de algún comentario a Virgilio[109]. Agustín recurre más habitualmente a la cita indirecta[110]. Por otro lado, algunas historias como la de Arión de Metimna, cuya fuente era para COMBÈS Heródoto o Plutarco[111], eran ya lugares comunes en la literatura latina, por lo que Agustín no tuvo necesidad de recurrir a dichos textos. Algo semejante sucede con los datos sobre filosofía, que tomó de Cicerón, Varrón, y otros autores latinos. Para HAGENDAHL[112] posiblemente parte de su conocimiento de filosofía griega procedía de manuales. Las *Categorías* de Aristóteles las leyó a partir de la traducción de Mario Victorino, pero no parece que haya leído otra obra suya[113]. En cuanto al conocimiento de Platón, BARDY[114] señala dos posibles vías. Una es la traducción ciceroniana del *Timeo*, la otra a través de los neoplatónicos Plotino, al que conocía sin lugar a dudas[115], y Porfirio, cuya influencia es más discutida[116].

Como se puede apreciar, Agustín demuestra en *De civitate Dei* un profundo conocimiento y un magistral manejo de las fuentes clásicas. Pero esta obra no puede entenderse sino dentro del trasfondo de una cultura y una tradición cristianas, cuyos textos iban alcanzando cada vez una mayor dignidad y calidad literaria. En ese sentido, es preciso destacar dos tipos de fuentes, la Biblia y la literatura cristiana, en especial la latina.

La literatura cristiana

Dentro de la literatura cristiana son los textos de carácter apologético los que mayor influencia ejercieron en *De civitate Dei*, especialmente en su primera parte. Como indica VEGA, «*La Ciudad de Dios* es una apología del cristianismo en el sentido riguroso de la palabra. Por eso no se la podrá comprender nunca a fondo si no se conoce este su carácter adecuadamente, tanto en sí como en relación a las apologías que la precedieron»[117]. A continuación Vega señala que sin lugar a dudas Agustín utilizó especialmente aquellas escritas por autores cristianos, como Tertuliano, Cipriano,

Arnobio y Lactancio. Con ellos comparte importantes aspectos de método y de empleo de fuentes clásicas, y un ejemplo de ello es el uso de Varrón como base para la crítica de la religión romana antigua. Las diferencias, sin embargo, también son importantes, pues, como señala el propio VEGA[118] las circunstancias habían cambiado en gran medida, así como las acusaciones vertidas contra el Cristianismo. Asimismo, y como se ha indicado, *De civitate Dei* es mucho más que una obra apologética, por lo que en un estudio comparativo entre dicha obra y sus precedentes siempre quedarán éstas empequeñecidas ante la mayor riqueza y amplitud de miras de la misma.

Fuentes bíblicas

Agustín en su *De doctrina christiana*[119] habla de la Biblia como la base de toda la cultura cristiana[120]. Pero este texto, frente a las obras clásicas que el autor acostumbra a manejar, no constituye un mero objeto de conocimiento intelectual, sino que es el camino que conduce a la sabiduría[121]. No es de extrañar, pues, que en *De civitate Dei* el texto bíblico se halle omnipresente, y no sólo en la segunda parte de la obra, y en especial en los libros XI-XVIII, donde constituye la fuente principal del relato histórico que Agustín nos ofrece, sino que ya desde el primer parágrafo, en el que Agustín expresa su intención de narrar el devenir de la ciudad de Dios a lo largo de los tiempos, hallamos abundantes citas. BARDY[122] destaca la fidelidad de Agustín respecto al relato bíblico, que jamás pone en duda, como escritura inspirada por Dios.

Un problema muy controvertido es el de la versión de la Biblia manejada por Agustín, pues sus citas no coinciden en general con las de la *Vulgata* de Jerónimo, sino que proceden de *veteres latinae*, en las que el Antiguo Testamento se traduce de la versión griega de los *Septuaginta*, y el Nuevo Testamento de los originales griegos. Sabemos además que Agustín no conocía el hebreo y que cuando hay problemas de interpretación en algún pasaje recurre habitualmente a la versión de los *Septuaginta*, cuya autoridad respetaba hasta el punto de considerar profetas a sus autores, y no a la traducción latina de Jerónimo, realizada a partir del texto hebreo, que considera menos inspirada[123]. Establecer qué versión o versiones latinas pudo utilizar en cada momento es una ardua tarea que todavía no parece haber dado resultados satisfactorios, y la versión Ítala a la que el propio autor alude, no ha podido ser identificada[124]. Hay que tener en cuenta además que, como indica MARROU, a pesar de los prejuicios que mostraba hacia la misma, a partir de los años 394 y 400 Agustín comienza a adoptar la traducción de Jerónimo de los Evangelios, así como las de algunos libros del Antiguo Testamento[125]. Este dato es importante en el estudio del *De civitate Dei*, donde Agustín muestra conocer ambos textos y realiza una interesante labor comparativa y exegética de los

mismos[126].

Como se puede apreciar, los textos bíblicos presentan en *De civitate Dei* un tratamiento especial y diferenciado del resto de las fuentes. Son la base de su relato histórico, pero, al mismo tiempo, objeto de una importante labor exegética en la que en todo momento se acepta su carácter de escritura inspirada. No es de extrañar que en *De civitate Dei* predominen los textos de carácter profético, como parte de la polémica que Agustín mantenía con aquellos paganos cultivados de su época. Frente a toda su literatura, Agustín posee como argumento la palabra de Dios[127].

AGUSTÍN Y LA HISTORIA. LAS DOS CIUDADES

Agustín en *De civitate Dei* propone una explicación de la historia diferente de aquella propia del pensamiento antiguo y más próxima a los postulados cristianos. Frente a una concepción cíclica del tiempo, que puede verse ya en el pensamiento mítico griego y oriental, y que adoptó buena parte de las escuelas filosóficas clásicas, el obispo de Hipona propone un tiempo histórico finito, creado, con comienzo y fin, en contraposición a la eternidad de su Dios creador. La historia aparece regida por la providencia y la gracia divinas, pero dentro de ella el ser humano posee en todo momento libertad de decisión[128].

Para exponer su particular concepción de la historia Agustín recurre a la idea de dos ciudades antagónicas que nacen con ella y coexisten durante el devenir de la misma: la ciudad terrena y la ciudad de Dios, destinada esta última a prevalecer al final de los tiempos. Para comprender qué sentido le daba Agustín al término *civitas* y cómo concebía la *civitas Dei* es preciso acudir a toda una serie de antecedentes que se hallan tanto en el pensamiento clásico como en el cristiano[129]. Como señala TESELLE[130], el que Agustín recurra a la metáfora de la *civitas* se debe esencialmente a su multivalencia en el pensamiento político antiguo. Como es sabido, en el mundo griego se produjo una profunda reflexión sobre el concepto de ciudad como conjunto de ciudadanos regidos por unas mismas leyes y tradiciones, donde se incluyen los cultos religiosos, y, en un momento dado, los filósofos tratan de trazar las características de lo que sería una de carácter ideal. El punto de partida es la *República* de Platón, pero es en época helenística cuando el concepto se hace más integrador. A partir de ese momento la concepción de ciudad se amplía frente a la más restrictiva de la polis griega tradicional, especialmente en los estoicos. Según unos autores ésta constituirá la unidad de todo el género humano, para otros sólo de los hombres buenos, para otros de dioses y hombres, etc. Una visión restrictiva sería la que ofrecen los fragmentos de la *República* de Zenón[131] donde se

presenta una visión del mundo como un Estado en el que se integran los dioses y los mejores hombres, poseedores de todas las virtudes, mientras que el estoicismo medio de Panecio y Posidonio extiende la ciudadanía a toda la humanidad. Esta universalidad se mantiene en el estoicismo transmitido por Cicerón[132], Séneca[133] y Marco Aurelio[134].

Sin embargo, las concepciones clásicas de ciudad no bastan para explicar las propias de Agustín. Según BARROW[135], en Agustín la ciudad posee un carácter selectivo, pues se entra en ella por la gracia y el esfuerzo. Agustín construye su interpretación de la historia sobre su idea de ciudad de Dios, una forma de vida y actitud mental en el presente que es asimismo una esperanza para el futuro. La ciudad tiene existencia histórica y no es una mera abstracción sobre la razón universal como en el caso de los filósofos paganos. Para BARDY[136], la originalidad de Agustín consiste en haber introducido la idea de un amor en virtud del cual cada persona puede libremente elegir la ciudad a la que pertenece. Esta concepción agustiniana de la *civitas* no se entiende sin recurrir a las escrituras[137], tanto al Antiguo Testamento, donde según BARDY[138], designa a Jerusalén en sentido propio, como al Nuevo, donde Jerusalén aparece en sentido figurado [139], y especialmente al Apocalipsis, donde se opone la Jerusalén celeste a la Babilonia terrena[140]. Hay que tener en cuenta asimismo otras influencias procedentes del pensamiento cristiano, como la de Ambrosio de Milán[141], y la del donatista Ticonio[142].

La génesis de la contraposición entre las dos ciudades es en Agustín anterior a la redacción del *De civitate Dei*[143]. Textos como *De libero arbitrio* I XV, 31 —de 388—, y sobre todo *De vera religione* 27, 50 —de 390—, ya aluden a la existencia de dos tipos de personas, de dos categorías distintas en las que se puede distribuir el género humano: la de los impíos, y la del pueblo consagrado al Dios único. En las *Confesiones* se habla de los ciudadanos de la ciudad de Dios para referirse a los fieles de la Iglesia Católica (IV 15, 26) y para aludir a los ángeles, ciudadanos de la ciudad del cielo (XII 11, 12). Más adelante, en *De catechizandis rudibus* XIX 31 y 37[144], Agustín ya menciona explícitamente las dos ciudades contrapuestas y caracteriza detalladamente a sus ciudadanos: los impíos, amigos del orgullo y del poder temporal frente a los santos espíritus que en su humildad buscan la gloria de Dios y no la suya. A partir de este momento Jerusalén es alegoría de la ciudad celeste como Babilonia lo es de la terrestre[145]. En las *Enarrationes in Psalmos* se observa ya una concepción completamente desarrollada sobre las mismas. De especial interés resulta el comentario del salmo 64, datable en 412[146], donde se dice lo siguiente:

> Conoced los nombres de estas dos ciudades, Babilonia y Jerusalén. Babilonia significa confusión, Jerusalén visión de paz. Dirigid ahora vuestras miradas hacia la ciudad de la confusión, para que comprendáis la visión de paz. Soportad aquélla,

suspirad por ésta. ¿Cómo pueden conocerse estas dos ciudades? ¿Podemos acaso separarlas ahora una de la otra? Están mezcladas, y desde el mismo origen del género humano corren mezcladas hasta el final de los tiempos. Jerusalén tuvo su comienzo en Abel, Babilonia en Caín; lo cierto es que la edificación de ambas ciudades se hizo después.

Y más adelante continúa:

> Dos amores construyen estas dos ciudades. El amor a Dios construye Jerusalén, el amor al mundo Babilonia. Pregúntese cada uno qué ama y descubrirá a qué ciudad pertenece. Si se reconoce ciudadano de Babilonia, arranque de sí la codicia y plante la caridad; pero si se descubre ciudadano de Jerusalén, soporte el cautiverio y espere la libertad[147].

Como se puede apreciar, la evocación de las dos ciudades se realiza de un modo similar a como se hace al final del libro XIV del *De civitate Dei*, donde idénticamente se oponen los dos amores que crean las mismas, el amor a Dios (Jerusalén) y el amor al mundo (Babilonia). Así pues, Agustín en *De civitate Dei* no hace sino desarrollar de forma completa una serie de argumentos que ya aparecían en su producción anterior de forma constante, y que continúa tratando de forma paralela en otros textos redactados durante el largo periodo de tiempo que le ocupó su obra maestra.

La crítica moderna ha ofrecido interpretaciones muy diversas del pensamiento agustiniano sobre las dos ciudades. H. LEISEGANG[148], a partir del análisis de *Civ*. XV 2 y su comparación con *Gal*. IV 21 desarrolla una teoría según la cual Agustín piensa en realidad en tres ciudades, una *caelestis spiritalis*, otra *terrena spiritalis*, y finalmente otra *terrena carnalis*, clasificación aceptada y desarrollada por VAN HORN[149]. La teoría ha sido criticada por diversos autores. Para BARDY[150], resulta totalmente extraña a las afirmaciones de Agustín, y en su opinión sólo existen dos ciudades opuestas por sus destinos eternos, pero cuya realización no culmina hasta el juicio final. LAURAS considera que el pensamiento agustiniano ha ido evolucionando con el tiempo, y que en éste pueden distinguirse tres etapas: una en torno al año 400, en la que lo importante son las relaciones históricas entre Jerusalén y Babilonia, otra, en 410, donde domina la idea de que el cristiano, miembro de la Iglesia, es ciudadano de Jerusalén, pero pertenece físicamente a Babilonia, donde debe convivir con el pecado, y, finalmente, la etapa que precede a la redacción de la segunda parte del *De civitate Dei*, donde se hace hincapié en la confusión de ambas ciudades y la lucha de sus respectivos ciudadanos hasta el final de los tiempos. TESELLE[151], siguiendo a HAWKINS[152] y frente a VAN OORT[153], que, a su modo de ver, enfatiza en exceso la idea de antítesis entre las dos ciudades, considera que

éstas se entremezclan en la historia. A pesar de que somos hijos de Caín y de la ciudad terrena, es posible renacer en la ciudad de Dios por la inclinación natural al bien del ser humano. Es precisamente la ciudad terrena, y no una tercera, lo que se afirma por sus logros positivos y sus potencialidades para el bien futuro, y es así como las virtudes de Roma, la Babilonia contemporánea[154], pueden servir de ejemplo para los ciudadanos de la ciudad de Dios, que, a pesar de haber renacido en ella, permanecerán vinculados a la ciudad terrestre hasta el final de los tiempos, cuando ambas se separen definitivamente.

LENGUA Y ESTILO

Sobre la lengua y estilo de Agustín contamos con abundantes estudios, entre los que es preciso destacar por su carácter general los de BALMUS[155], MARROU[156], BLANCO GARCÍA[157], MOHRMANN[158] y GARCÍA DE LA FUENTE[159]. Este último, siguiendo estudios previos, especialmente los de MOHRMANN[160], realiza una detallada descripción de las características lingüísticas de la obra de Agustín, destacando en primer lugar su concepción de la lengua como vehículo de comunicación de ideas, es decir, su carácter instrumental que hace que la eficacia prime en muchos casos frente al embellecimiento retórico. En Agustín el tipo de receptor y las circunstancias concretas de cada uno de sus escritos influye en gran medida en su lenguaje, y de ahí las diferencias entre obras como los *Sermones* y otras más elaboradas y dirigidas a un público culto como el *De civitate Dei*. Observa además una evolución en su estilo, de un carácter más tradicional y «ciceroniano» en sus diálogos de Casiciaco a uno más cercano a los usos cristianos a partir de su conversión definitiva. Poco a poco, aunque sin abandonar el clasicismo, la lengua de Agustín admitirá mayor número de elementos cristianos tanto en el léxico como en la sintaxis. A continuación comenta las características propias de la lengua y el estilo de *De civitate Dei*. Sobre el léxico, tema ya estudiado por MAHONEY y SCHIEMAN[161], destaca el uso del vocabulario técnico cristiano con menores restricciones que en autores anteriores como Lactancio. Observa por ejemplo una relativa abundancia de préstamos griegos y hebreos que aluden a ideas o instituciones cristianas y de neologismos latinos, entre los que se incluyen derivados de carácter popular como los terminados en *-tio*, del tipo *peregrinatio* o *incarnatio*, etc. La presencia de términos de origen vulgar en una obra del carácter del *De civitate Dei*, según GARCÍA DE LA FUENTE[162] se justifica porque éstos eran usuales en las antiguas versiones de la Biblia, lo que hace que hayan quedado ennoblecidos y no desentonen en una obra literaria. Otro elemento propio de la obra, señalado en este caso por BARDY[163], es el interés por el purismo lingüístico, y al mismo tiempo por facilitar la comprensión de sus lectores, que le

lleva a justificar las modificaciones que realiza con ese fin en algunas citas de autores clásicos[164] o a explicar ciertos términos ya en desuso[165].

La sintaxis, según el propio GARCÍA DE LA FUENTE[166], es elegante y tradicional, pero no por ello se dejan de admitir los elementos cristianos, y, por ejemplo, aunque se prefiere en general el uso de la oración de infinitivo frente a la completiva con conjunción, la proporción es de 8 a 1, muy inferior a la de los *Diálogos de Casiciaco* que es de 55 a 1. Por otro lado, señala la presencia de giros propiamente cristianos, como el adjetivo en sustitución del genitivo adnominal, el pleonasmo con los verbos de lengua, la oración nominal pura, el nominativo *pendens*, elipsis, cambios en el régimen de algunos verbos, como *benedicere* con acusativo, uso del acusativo con *ad* en lugar del dativo en nombres propios hebreos indeclinables, *in* con valor instrumental, o mayor abundancia del infinitivo con valor final. De todos modos, como indica MARROU[167] la sintaxis de Agustín en este tipo de obras se mantiene suficientemente fiel al uso clásico, no se aparta de él mucho más que los autores de época imperial, y menos que alguno de sus contemporáneos.

Una cuestión de carácter estilístico en la que los autores no se ponen de acuerdo es la del valor del periodo agustiniano. BALMUS[168], de manera un tanto superficial según MOHRMANN[169], considera que Agustín es incapaz de construir bellos periodos, pues los suyos carecen de proporción y equilibrio y parecen meras acumulaciones de frases mal construidas. Esta opinión ha recibido las críticas de FINAERT[170], MARROU[171], BARDY[172], que considera sus periodos amplios y majestuosos, y MOHRMANN[173] y GARCÍA DE LA FUENTE[174], para quienes Agustín es perfectamente capaz de construir periodos bellos y equilibrados, pero en ocasiones decide romper el equilibrio clásico a fin de poner de relieve una determinada idea, cosa que debe entenderse más como deseo de variación que como incapacidad constructiva.

Otro elemento característico del estilo de Agustín es su magistral empleo de las figuras retóricas. MARROU[175] observa la presencia de muchos de los elementos *gorgianos* recomendados por Cicerón en *Orator* 164-165, como el isocolon, la antítesis, o el homoioteleuton. Destaca asimismo la abundancia de juegos de palabras como la paronomasia o *adnominatio*, de figuras de pensamiento, como la interrogación retórica, prosopopeya, ironía, gradación, etc. Agustín adopta así todos los procedimientos de la retórica tradicional que tan bien conocía. En cuanto al ritmo de la prosa, aunque en Agustín es más frecuente la presencia de cláusulas rítmicas que de las métricas, en *De civitate Dei* es posible hallar muchas de carácter estrictamente métrico, algo que no resulta sorprendente, dado el clasicismo del estilo de la obra[176].

FORTUNA Y PERVIVENCIA

Agustín de Hipona ha sido uno de los autores latinos más influyentes en el pensamiento occidental. La extensión de su obra, su afán polémico y su cultura enciclopédica hacen que su presencia sea constante desde la Antigüedad tardía hasta nuestros días. Ya en vida del autor puede apreciarse su influencia en historiadores cristianos como su discípulo Orosio[177] o Salviano[178], o el posible intento de refutación de sus ideas en un poeta pagano como Rutilio Namaciano[179]. Agustín ha sido considerado creador de la teología cristiana occidental[180], pero también ha influido en la filosofía, el pensamiento político, la concepción de la historia y la cultura en general. Realizar un estudio exhaustivo de dicha presencia se convierte en una tarea prácticamente inabarcable, por lo que me limitaré a ofrecer unas breves pinceladas de la misma[181].

ANTIGÜEDAD TARDÍA Y EDAD MEDIA

Agustín fue uno de los autores más conocidos durante dichas épocas. Su presencia en diversas bibliotecas[182], así como su uso en las escuelas[183], ha sido constatada por los estudiosos. Considerado fundador de la Edad Media junto con otros como Jerónimo y Ambrosio[184], es frecuentemente citado como autoridad, y escritores como Isidoro de Sevilla[185] o gobernantes como Carlomagno[186] lo tenían en la más alta estima.

Como era habitual en la época, Agustín no sólo era leído a través de sus obras originales, sino que era frecuente su consulta a través de florilegios y colecciones de *sententiae*[187]. Entre las mismas destacan el *Sententiarum ex operibus s. Augustini delibetarum liber* de Próspero de Aquitania[188], del siglo V, con 390 citas agustinianas y los *Excerpta ex operibus s. Augustini* de Eugipio[189], del siglo VI, obra utilizada y recomendada por Casiodoro[190]. Esta tradición era conocida por Isidoro de Sevilla[191], que escribió tres libros de *Sententiae*, tomadas de varios autores, y que tienen como una de sus principales fuentes el *De civitate Dei*[192]. Asimismo, en los cinco libros de *Sententiae* de Tajón de Zaragoza, aunque la mayor parte de las citas proceden de Gregorio Magno, la presencia de Agustín es importante[193]. Dentro de este género destaca también el *Commentarium in omnes s. Pauli epistolas ex operibus s. Augustini contextum* de Floro de Lyon[194] o las *Flores sancti Augustini ex suis libris de civitate Dei excerpti* de Francisco de Meyronnes (1288-1328)[195].

La presencia de Agustín se aprecia en la práctica totalidad de los campos del saber:

matemáticas, astronomía, filosofía, gramática, etc.[196] Como indica DÍAZ Y DÍAZ[197] con Agustín se impone un cambio de dirección en la cultura antigua. Frente a otros autores cristianos, admite la utilidad del conocimiento basado en las Artes, aunque, eso sí, mediante una cristianización de las mismas. Agustín da un nuevo valor a la retórica clásica y le otorga unos fines muy concretos, relacionados con la enseñanza de la fe cristiana. Sus ideas en ese sentido eran conocidas a través del *De ordine* (I 24) y del *De doctrina christiana*, y fueron adoptadas por buena parte de los autores medievales, como Casiodoro en sus *Institutiones* o Rábano Mauro en su *De clericorum institutione*, que identifica, como Agustín, al predicador con el orador. Las ideas agustinianas sobre retórica, matizadas por otras influencias como las de Gregorio Magno, influyeron en la redacción de las artes predicatorias[198]. Los sermones medievales incluyeron además ideas tomadas de las obras del obispo de Hipona, y, entre ellas, la doctrina de las dos ciudades del *De civitate Dei*[199].

Establecida la importancia de Agustín dentro de la educación medieval, es preciso destacar el influjo de su pensamiento en el desarrollo de la teología, preponderante hasta el advenimiento del aristotelismo[200]. Dicha influencia se aprecia en autores como Próspero de Aquitania, Fulgencio de Ruspe, Cesáreo de Arlés, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla[201], así como en Beda, Alcuino, Casiodoro, Rábano Mauro[202], Floro de Lyon, etc. Destaca asimismo la dependencia de la escolástica del pensamiento agustiniano y la influencia del mismo en las ideas teológicas de los franciscanos como Buenaventura y en la mística de Bernardo, Hugo de San Víctor, Anselmo de Canterbury, Alberto Magno, Alejandro de Halles, Enrique de Gante, Egidio Romano, Santiago de Viterbo, etc. Con la introducción del aristotelismo por parte de Tomás de Aquino no se produjo una total ruptura con la tradición agustiniana, y el propio aquinate fue asiduo lector de Agustín[203].

En cuanto a la influencia concreta del *De civitate Dei*, ésta se aprecia de manera especial en la filosofía de la historia, en el desarrollo de la interpretación etimológica, en la ciencia, en el estudio de la Antigüedad clásica y la mitología, y, finalmente, como obra transmisora de autores clásicos latinos.

Para comenzar, uno de los elementos más influyentes del pensamiento agustiniano en la Edad Media, tomado esencialmente del *De civitate Dei*, fue su filosofía de la historia, según la cual el devenir de los tiempos, como se ha indicado anteriormente, es lineal y no cíclico, y se halla regido por la providencia divina. Éste se organiza en seis edades, que corresponden a los seis días de la creación y a las seis edades del hombre de la tradición antigua —primera infancia, infancia, adolescencia, juventud, madurez y senectud—, así como en la división de la historia en cuatro reinos[204], el último de los cuales es el romano, del que muchos autores se consideraban continuadores[205]. Las alusiones a esta idea son constantes en los autores medievales, entre los que destacan

Isidoro de Sevilla[206] y Beda, en su *Líber de ratione temporum*. Asimismo, como indica Fontaine[207], Isidoro en su *Historia gothorum* sigue a Agustín y Orosio en la idea de que los godos respetaron las basílicas cristianas durante el saqueo de Roma. Asimismo, Isidoro adopta de la idea de las dos ciudades en sus *Mysticorum expositiones sacramentorum* o *Quaestiones in vetus testamentum*. También se basa en este tipo de ideas el *De duabus civitatibus* de Otón de Freissing (1114-1158), cronología universal que comienza en la creación de la humanidad y termina con el reinado de los Hohenstaufen[208]. Otros ejemplos de interpretación histórica basada en *De civitate Dei* son la de Ruperto de Deutz, que combina el sistema agustiniano de la división en edades con otro trinitario[209] o la de Joaquín de Fiore (1133-1202), en la misma línea[210].

Este tipo de interpretación histórica, con sus variaciones, llega hasta época de Dante. Como indica Curtius[211], Dante se libera de la autoridad de Agustín en este tipo de cuestiones y en su *Divina Comedia* apenas lo menciona de pasada[212], a pesar de lo cual no duda en imitar el prólogo al *De civitate Dei* en su *Monarchia* (I 1, 6).

Otra de las materias en las que Agustín y su *De civitate Dei* ofreció abundantes datos a los autores medievales es la interpretación etimológica, cuyo máximo exponente fue Isidoro de Sevilla[213]. Un ejemplo, entre otros muchos, puede observarse en el libro VII de las *Etimologiae*, donde se ocupa de los nombres divinos. Como indica Domínguez del Val[214], la fuente principal son las Sagradas Escrituras, pero la interpretación la toma de Agustín, *De civitate Dei* VIII 11, y Jerónimo, *Epist. Ad Amandum*[215]

Dentro de las cuestiones que podrían calificarse como científicas, llama la atención el interés que producían los sucesos prodigiosos, de los que Agustín ofrece abundantes muestras en el libro XVI de su *De civitate Dei*. El influjo del mismo se observa en el libro XI 3 de las *Etymologiae* de Isidoro, y más adelante en una obra anónima, el *Liber monstrorum de diversis generibus*, datada entre los siglos VII-VIII.

Interesa también la función de Agustín de transmisor de obras clásicas de difícil acceso o incluso perdidas. Como indica Fontaine[216], parte de los clásicos citados en los libros I-III de las *Etymologiae* de Isidoro son tomados de autores patrísticos, como Agustín. Entre ellos destacan Varrón[217], Salustio y Cicerón, muchos pasajes de los cuales proceden del *De civitate Dei*[218]. Juan Escoto, por su parte, en su comentario a Marciano Capella utiliza el libro IV de *De civitate dei*, en el que se concentra buena parte de las citas varronianas, para lo referente a las antigüedades y mitología clásicas. La importancia de Agustín para el conocimiento de los clásicos es innegable, e incluso fue la base de la edición de los fragmentos del *De republica* de Cicerón de William de Malmesbury[219].

La figura de Agustín de Hipona fue también clave en el desarrollo del Humanismo[220]. El clasicismo de su latín, que se pone de manifiesto especialmente en el *De civitate Dei*, su interés por la retórica y el estilo, su actividad como crítico textual, su conocimiento de las antigüedades grecolatinas, así como su pensamiento filosófico y teológico, dentro de una época en la que surgen importantes controversias religiosas, hicieron de él uno de los autores más leídos y citados. Cambia, eso sí, la manera en la que los autores se acercan a él. La visión del mundo se ha transformado, y algunos elementos propios del pensamiento medieval basados en la obra del obispo de Hipona, como la interpretación providencialista de la historia, se cuestionan[221]. El pensamiento agustiniano será reinterpretado constantemente, y sus propios textos se convertirán en objeto de controversia. Frente a la autoridad distante del Medievo, más conocida en ocasiones a través de florilegios que de sus obras originales, Agustín se lee de forma directa, se humaniza, aparece como una figura real, que puede ser venerada, pero también discutida.

Esta humanidad de Agustín puede verse ya en Petrarca, en quien se aprecia un elemento constante en el Humanismo: la combinación del pensamiento clásico, representado por una vuelta al platonismo frente al aristotelismo escolástico medieval, y del cristiano, alimentado por la lectura directa de los Padres de la Iglesia y las Sagradas Escrituras. En el caso concreto de Petrarca, fue a partir de la lectura de las *Confesiones*, de las cuales poseía un ejemplar que le había regalado en 1333 el monje agustino Dionisio de Borgo San Sepolcro, de donde nació su admiración por el obispo de Hipona. Dicha admiración le llevó a escribir en torno a 1353 el *Secretum*, compleja obra de autoanálisis compuesta por una serie de diálogos ficticios que mantiene el autor con Agustín, al que convierte en su maestro y confidente[222].

La influencia de Agustín se hace asimismo notoria en uno de los más importantes humanistas, Erasmo de Rotterdam. La formación recibida ya desde su infancia le infundió el interés por el estudio de los clásicos y de los Padres de la Iglesia. En 1478, cuando contaba nueve años de edad, fue enviado a la escuela capitular de Saint-Lebuin, en Deventer, regida por los *fratres communis vitae*, que influyeron en su ideal de humanismo cristiano[223]. Posteriormente obtuvo una rica formación a través de las lecturas de textos patrísticos y de autores clásicos que realizó durante el periodo en el que permaneció en el monasterio agustino de Steyn (1487-1492), donde tuvo acceso a su bien surtida biblioteca[224]. Pero fue durante su estancia en Bruselas, en el convento agustino de Groenendaal, entre 1493-1494, cuando Erasmo pudo profundizar en mayor medida en la obra de Agustín[225]. Allí encontró un ejemplar del *De doctrina christiana*,

obra que inspiró la composición de sus *Antibarbari*[226]. Como señala HALKIN[227], Agustín y Jerónimo, autores cristianos, pero al mismo tiempo amantes de los clásicos, fueron las mejores armas de Erasmo en su lucha contra la educación escolástica, que había marginado la lectura directa de los textos antiguos, paganos y cristianos.

Es a través de Agustín como Erasmo desarrolla su idea de armonización entre cultura clásica y cultura cristiana, entre verdadero saber y verdadera piedad, de gran importancia en el desarrollo del humanismo posterior[228]. Aparece citado, por ejemplo, en su *Enchiridion militis christiani*, de 1503, cuando recomienda la lectura de poetas y filósofos paganos[229], o cuando, al expresar su preferencia por la teología de los antiguos frente a la de algunos de sus contemporáneos, próximos a la escolástica, comenta que Agustín prefería a platónicos y pitagóricos frente a la autoridad de Aristóteles, basándose en la lectura del *De civitate Dei* VIII 5. Sin embargo, en lo relativo a ciertas cuestiones teológicas de gran trascendencia en su época, como el problema de la libertad humana frente a la presciencia divina, tratado en su *De libero arbitrio* de 1524, se apoya más en Orígenes que en Agustín[230], entrando en abierta polémica con Martín Lutero, que compuso al año siguiente, y como respuesta al tratado de Erasmo, un *De servo arbitrio*, más cercano a los escritos antipelagianos del obispo de Hipona. En este punto, siguiendo a CAPÁNAGA[231], es preciso señalar la importancia de Agustín en la Reforma y en el pensamiento de Lutero y sus seguidores. Durante los años 1509 y 1510 Lutero se dedicó a glosar y a estudiar en profundidad el *De civitate Dei* y las *Enarrationes in psalmos*, textos en los que se inspiró para proponer su propia visión de las dos ciudades, aunque, como señala el agustinista español, Lutero la hace más radical, negando al ser humano toda participación en la construcción de la ciudad de Dios y en su salvación. Por su parte, tras el Concilio de Trento, se produjo un renovado interés en el ámbito católico por la lectura de las Escrituras y de la patrística como principal arma en la lucha contra el protestantismo, y el estudio de Agustín cobró cada vez más importancia[232].

Volviendo a Erasmo, es preciso destacar su actividad como editor de la obra de Agustín, tarea que emprendió en 1517. Para el *De civitate Dei* solicita la colaboración de Luis Vives, a quien encarga la realización de unos comentarios. La primera edición aparece en Basilea en 1522, prologada por el propio Erasmo[233]. La obra no estuvo exenta de polémica. Ya la misma idea de editar el *De civitate Dei* recibió las críticas de los dominicos de Lovaina, que acusaban a Erasmo de enmendar los libros de Agustín sin la suficiente preparación[234]. Vives, por su parte, echa más leña al fuego ridiculizando en un prefacio, que redacta como autodefensa frente a dichas críticas, a otros comentaristas que le precedieron[235]. Incluso tuvo algunos problemas con el propio Erasmo, que le apremiaba para que terminase su trabajo y que criticaba la excesiva extensión del mismo[236]. Tras su publicación, la polémica continúa, pero en esta ocasión porque el

comentario reflejaba opiniones un tanto dudosas desde el punto de vista de la fe católica, y fue prohibido por los jesuitas, condenado por los teólogos de Lovaina en 1546 y por el Papa Paulo IV en 1559 e incluido en el índice de libros prohibidos por el inquisidor general de España, Gaspar Quiroga, en 1584[237]. Ante tales polémicas, la segunda edición de Erasmo del *De civitate Dei*, de 1529, ya no incluye los comentarios de Vives. A pesar de todo, dichos comentarios deben considerarse un hito en el Humanismo. Como señala CAPÁNAGA[238], Vives no fue un mero comentarista, sino también crítico textual, que se ocupó de cotejar varios códices, y que además llevó a cabo una compleja tarea de localización de las fuentes clásicas de la obra[239].

Para no extenderme, terminaré comentando la influencia del *De civitate Dei* en otro de los grandes exponentes del Humanismo, Tomás Moro. Dicha influencia puede apreciarse en primer lugar en una serie de conferencias sobre el *De civitate Dei* que Moro impartió entre los años 1499 y 1503 en la iglesia de San Lorenzo, a petición de William Grocyn, cuyo texto, por desgracia, se ha perdido. En dichas conferencias, como indica ACKROYD[240], se plantean cuestiones como si es más deseable vivir en la ciudad celeste o en la terrena, o en qué debía consistir el Estado, si en una congregación de creyentes gobernados por la intervención de la gracia y la ley divina o en una asociación de personas sometidas a la ley nacional y el derecho positivo. Estos debates harán surgir posteriormente la obra más famosa de Moro, la *Utopía*, publicada en 1516. Aunque el antecedente más directo de dicha obra es la *República* de Platón, el *De civitate Dei*, junto con otros textos antiguos, influyó en gran medida en la gestación de dicha obra[241], que constituye el primer exponente del pensamiento renacentista sobre cómo debía ser la ciudad o la forma de gobierno ideal, y que creó un nuevo género literario[242].

Como se puede apreciar, a través de las breves pinceladas que aquí se ofrecen, la presencia de Agustín y su *De civitate Dei* es constante en el pensamiento filosófico y teológico del Humanismo. Asimismo, continúa siendo una de las principales fuentes de conocimiento del mundo clásico, por lo que las citas y alusiones a su obra se hallan en multitud de autores de la época. En ese sentido, resulta necesario continuar profundizando en el estudio de dicha presencia a través de criterios esencialmente filológicos, tarea compleja pero que puede resultar especialmente fructífera.

AGUSTÍN EN EL PENSAMIENTO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

La presencia de Agustín en el pensamiento occidental no desaparece con el Humanismo. Las disputas entre diferentes corrientes teológicas continúan basándose en la obra agustiniana, y un ejemplo de ello es la aparición del jansenismo en época

moderna, doctrina condenada de inmediato por sucesivos papas[243]. No voy a extenderme, sin embargo, en estas complejas discusiones teológicas, sino que me limitaré a ofrecer algunos datos sobre la presencia de Agustín, y, en especial, del *De civitate Dei* tras el Humanismo recogidos previamente por un agustinista de la talla de CAPÁNAGA, que es quien mejor se ha ocupado en España de estas cuestiones. CAPÁNAGA[244] comenta cómo fue leído por pensadores de la talla de Descartes[245], Malebranche, Pascal[246] o Bossuet. Este último, aparte de ser conocido por su oposición a las tesis jansenitas, destaca por una obra titulada *Discours sur l' histoire universelle*, donde presenta una concepción providencialista de la historia inspirada directamente en el *De civitate Dei*[247].

CAPÁNAGA[248] destaca asimismo la influencia del *De civitate Dei* en la filosofía de la historia de autores como J. B. Vico, Schlegel, o F. de Rougemont, autor de una obra titulada precisamente *Les deux cités*[249]. En todos ellos aparece la providencia como elemento rector de los procesos históricos. Frente a estos autores señala además el hecho de que otros pensadores más racionalistas como Voltaire, Gibbon[250], Herder o Hegel[251], a pesar de presentar una visión inmanente y no providencialista de la historia, dan muestras de conocer la obra agustiniana y de haber tomado de ella algunos aspectos. Von Herder, por ejemplo, divide la historia en edades a la manera de Agustín, y Hegel la interpreta a partir de la lucha entre fuerzas antagónicas.

Entre los españoles destacan, entre otros, dos autores del siglo XIX, Jaime Balmes y Donoso Cortés. Este último fue un profundo conocedor tanto de la obra de Hegel como de la de Bossuet, aunque es en esta última en la que basará su interpretación de la historia, cercana a la de Agustín[252].

Para concluir, CAPÁNAGA[253] dedica un extenso apartado a las lecturas que se han realizado del *De civitate Dei* en el siglo XX, pertenecientes tanto a estudiosos del campo de la teología y la filosofía como del de la filología, entre los que cita a Marrou entre otros muchos[254]. Asimismo, puede resultar de utilidad la consulta de la bibliografía que ofrece MIETHE sobre el tema[255], así como del artículo de MADRID en internet anteriormente citado, en el que se amplían los datos que ofrece CAPÁNAGA y en el que se trata especialmente sobre la investigación filológica.

HISTORIA DEL TEXTO

Como señala Lorenzo RIBER en la magnífica síntesis sobre cuestiones textuales que ofrece en su introducción a su traducción del *De civitate Dei*[256], el estudio de la historia del texto, así como el establecimiento del mismo con la finalidad de realizar una edición

lo más fiable posible, presenta una serie de problemas debidos a las propias características de la obra. En primer lugar, dado que se trata de un texto de gran interés en el pensamiento cristiano, existen abundantes códices del mismo, muchos de los cuales todavía no han sido colacionados, y entre los cuales se establecen complejas relaciones de interdependencia que dificultan en gran medida el establecimiento del *stemma codicum*[257]. En ellos son además frecuentes las glosas e interpolaciones que es preciso distinguir del texto agustiniano. Por otro lado, la gran extensión de la obra hace que los códices más antiguos y fiables contengan sólo algunos libros. En ese sentido, resulta paradójico que sean los últimos libros, de mayor interés para el lector cristiano, los que falten en los manuscritos más antiguos, y que para su reconstrucción haya que recurrir a *recentiores*, mientras que para los primeros el texto pueda considerarse ya prácticamente fijado.

El códice más antiguo, no sólo del *De civitate Dei*, sino del conjunto de la obra de San Agustín, es el *Veronensis* XXVIII 28 (26) (V). Se trata de un códice en letra uncial que suele datarse en el siglo V o VI y que contiene los libros XI-XVI. Para el establecimiento del texto de los primeros libros, los códices de mayor interés son L. y C. El primero de ellos, el *Lugdunensis* 607, en semiuncial y fechado entre los siglos VI-VII, con los cinco primeros libros, es considerado por RIBER[258] de gran valor por su fidelidad y escasez de interpolaciones, a pesar de que faltan varios folios y que se halla muy deteriorado. De L procede parte de otro manuscrito, el *Lugdunensis* 606 (A), del siglo IX, y que esencialmente son los libros I-V, mientras que la parte del mismo que no procede de L, y que abarca hasta el libro XIV se designa como (1). El códice *Corbeiensis* (C), fechado en el siglo VI o VII, en semiuncial, contiene los diez primeros libros. Actualmente los nueve primeros se hallan en la Biblioteca Nacional de París *(Lat*. 12214), y el X en San Petersburgo (Q. V. I. 4). Parece ser que parte de las divergencias existentes entre L y C se deben a la corrección del texto que Agustín realizó tras finalizar su obra, de manera que circularían en época del autor versiones anteriores y posteriores a dicha corrección. Ninguno de estos códices presenta divisiones en capítulos, pero en V aparece un índice añadido en el siglo X que recoge los títulos que marcarán la división en capítulos en el futuro.

Para el establecimiento del texto de los libros XVII-XXII, como ya se ha indicado, es imprescindible recurrir a *recentiores*. Entre los que contienen todos los libros, destaca por su calidad el códice *Patavinus* 1469 (p), fechado en el siglo XIV, cuyo arquetipo debía ser muy antiguo y cercano al texto agustiniano. El *Augustanus* (A), procedente de Ausburgo y actualmente en la Biblioteca del Estado de Múnich *(Lat*. 3831), se fecha en el siglo X, y, a pesar de ser más antiguo, resulta menos fiable. También conservan la obra completa el *Ratisbonensis* (r), actualmente en Múnich *(Lat*. 13024), el *Sangallensis* 178 (G), del siglo IX, los códices a, b, e, del siglo X, de la Biblioteca Nacional de París *(Lat*.

2050, 2051, 11638 respectivamente) y el *Patavinus* 1490 (q), del siglo XIII. Conservan la obra parcialmente los códices *Coloniensis* 75 (K), del siglo VIII con los libros I-X, el *Frisingensis*, actualmente en la Biblioteca del Estado de Múnich *(Lat.* 6267), del siglo IX, con los libros I-XVIII, el *Monacensis Lat.* 6259 (R), de principios del siglo X con los libros XV-XXII y los códices d y g, de la Biblioteca Nacional de París *(Lat.* 2053 y 12215) con los ocho primeros libros y los siete últimos respectivamente.

Es preciso destacar cuatro códices que KALB utilizó por primera vez para la edición de 1928-1929, tres originarios de la Biblioteca de Berna y uno de la de Múnich: el *Bernensis* 12/13 (B), del siglo XI, en dos volúmenes, con la obra completa, el *Bernensis* 134 (ß), con todos los libros pero con importantes lagunas, el *Bernensis* 325 (D) con los libros XIX-XXII, del siglo X y el *Monacensis Lat.* 28185 (H) del siglo XIII con la obra completa.

Existen además manuscritos en diversas bibliotecas que todavía no se han utilizado en la elaboración de ediciones críticas. Entre ellos hay que destacar uno de la biblioteca del Escorial, el S. I. 16, en letra visigótica del s. X, que en su origen abarcaba los libros XI-XXII, pero del que se han perdido el XI, los capítulos 1-7 del XII y el XXII, y el de la Biblioteca de la Real Academia Española (San Millán) 29, de los siglos IX-X. El primero de ellos ha despertado gran interés entre los especialistas españoles, entre los que se hallan ALONSO TURIENZO[259] y GARCÍA DE LA FUENTE y PALENTINOS FRANCO[260], quienes tras cotejar el texto con el de DOMBART-KALB de Teubner, reproducido por el *Corpus christianorum*, observan que éste presenta abundantes variantes propias y tal vez pertenezca a una familia diferente de las establecidas.

En cuanto a las ediciones modernas, la *editio princeps* data de 1467, de la imprenta del monasterio de Subiaco, y fue realizada por C. SWEYNHEIM y A. PANNARTZ. En 1468 aparece en Ausburgo, bajo los auspicios de J. Mentelin de Espira, una segunda edición con comentarios de dos dominicos ingleses, N. TRIVETH y Th. WALEYS. A partir de este momento las ediciones se suceden, y entre ellas destaca la de J. AMERBACH en Basilea (1489-1490), quien también es autor de la *editio princeps* de la obra completa de Agustín (Basilea, 1506). No se trata todavía de una edición auténticamente crítica, pero existe constancia de que AMERBACH se interesó por la búsqueda de manuscritos.

Un importante hito en la historia de las ediciones de Agustín se produce en 1517, año en el que, a petición del impresor J. Froben, ERASMO DE ROTTERDAM emprende la edición de sus obras completas. Como se ha comentado anteriormente, ERASMO encargó al español LUIS VIVES la realización de unos comentarios al *De civitate Dei*. La edición aparece en 1522, prologada por ERASMO. De la misma existen varias reimpresiones.

Hay que destacar además la edición de las obras completas de los teólogos de Lovaina, en Amberes, en 1576-1577, en la imprenta de Plantino, y dirigida por T. COZÉE y J. VAN DER MEULEN, se caracteriza por su gran cuidado por la pureza del texto. Por otro

lado, en 1669 los benedictinos de San Mauro en París plantean un nuevo proyecto de publicación de las obras completas. El volumen VII, que contiene el *De civitate Dei*, aparece en 1685. Ésta es esencialmente la edición que se reproduce en la Patrología de Migne, con la introducción de algunas nuevas lecturas[261].

No será hasta finales del siglo XIX cuando se publiquen ediciones verdaderamente científicas y se establezca una historia del texto fiable. Entre dichas ediciones destacan en primer lugar las dos primeras publicadas en la Editorial Teubner, de las que se ocupó B. DOMBART (Leipzig, 1863 y 1877 respectivamente), para las que se consultaron nuevos manuscritos, la de E. HOFFMANN (1899-1900) en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, en Viena, la tercera de B. DOMBART en Teubner (Leipzig, 1905-8), las de E. C. WELDON (Londres, 1924) y K. WEYMANN (Múnich, 1924). Finalmente, la edición que en la actualidad se considera canónica es la de DOMBART-KALB, que constituye la cuarta edición de la obra de la Editorial Teubner (Leipzig, 1928-1929). En dicha edición A. KALB realiza una profunda revisión del texto de DOMBART, consultando asimismo nuevos códices. Es ésta la edición que se reproduce en el *Corpus Christianorum* (*ser. lat*. XLVII, Turnhout, 1955) en casi todos los detalles.

TRADUCCIONES

La primera traducción española impresa del *De civitate Dei* aparece en Madrid, 1614, y su autor fue ANTONIO DE ROYS ROÇAS[262].

Sin embargo, existe otra anterior de GÓMEZ GARCÍA DEL CASTILLO, realizada por encargo de la Reina Dña María de Aragón en 1434. Se conserva incompleta en dos códices manuscritos del Monasterio del Escorial, el primero, el A. 8. 222, contiene los libros VIII-XVII, y el segundo, el A. 9. 149, los XVIII-XXII.

Debieron pasar dos siglos hasta que apareció una nueva versión, a cargo de JOSÉ CAYETANO DÍAZ DE BEYRAL Y BERMÚDEZ[263], versión que ha contado con varias reediciones, entre las que destacan la realizada para la Biblioteca Clásica en 1893[264] y la de Buenos Aires de 1941, acompañada de notas y comentarios de GABRIEL RIESCO[265].

En la Biblioteca de Autores Cristianos contamos con dos traducciones, la de J. MORÁN[266] y la de S. SANTAMARTA y M. FUERTES, cuya introducción corre a cargo de V. CAPÁNAGA[267].

Existe además una traducción parcial, con los cinco primeros libros y de carácter más literario y preciosista, llevada a cabo por L. RIBER en la Colección hispánica de autores griegos y latinos (Alma Mater)[268].

LA PRESENTE TRADUCCIÓN

El texto base de esta traducción es el de DOMBART-KALB recogido en el *Corpus Christianorum*, que, como se ha indicado, reproduce, salvo en algunos detalles, el de la cuarta edición de Teubner realizada por los mismos autores. En aquellas ocasiones en las que me he apartado de dicho texto lo he indicado en nota a pie de página, explicando, en aquellos casos en que lo he considerado oportuno, el motivo de dicha elección.

En cuanto a los *tituli* que en algunas ediciones y traducciones encabezan cada uno de los capítulos de los libros del *De civitate Dei*, dado que los códices *antiquiores* no establecen divisiones en capítulos y que en V aparecen como un índice añadido en el siglo X, sea cual sea la autoría de los mismos[269], he decidido considerarlos al margen del texto y que en esta traducción no aparezcan como títulos de los capítulos en que se divide la obra según la edición utilizada. Pero, a fin de facilitar al lector su consulta, y frente a dicha edición que los coloca al comienzo de la obra, he preferido situarlos encabezando cada uno de los libros a modo de sumario.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones, traducciones

G. BARDY – G. COMBÈS, *La cité de Dieu. Introduction générale et notes par G. Bardy, Traduction française de G. Combès*, 4 vols., París, 1959.

R. H. BARROW, *Introduction to St Augustine* The city of God *being selections from the* De civitate Dei *including most of the XIXth book with text, translation and running commentary by…*, Londres, 1950.

J. BASTARDAS – L. RIBER, *San Agustín. La ciudad de Dios*, trad. L. Riber, texto revisado por J. Bastardas, vol. I (I-II), vol. II (III-V), Barcelona, 1958.

J. COMBÈS, *La citè de Dieu*, I-II, trad. G. Combès, rev. G. Madec, París, 1994.

B. DOMBART, *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII*, Leipzig, 1863; Leipzig, 1877[2]; Leipzig, 1905-8[3].

–, *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII, ex recensione B. Dombart quartum recognovit A. Kalb*, I-II, Leipzig, 1928-1929[4] (= Stuttgart, 1981).

B. DOMBART – A. KALB, *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei, Corpus christianorum (ser. lat.* XLVII), *ad fidem quartae editionis Teubnerianae quam a. MCMVIII-MCMXXIX curaverunt B. Dombart et A. Kalb, paucis emendatis, mutatis, aditis*, Turnhout, 1955.

E. HOFFMANN, *Sancti Aurelii Augustini episcopi «De civitate Dei» libri XXII*, Viena, 1898-1900.

G. E. MCCRACKEN – M. GREEN, *Saint Augustine. The city of God against the pagans*, 7 vols., Cambridge (Mass.) – Londres, 1966-1972.

J. MORÁN, *Obras de San Agustín*, XVI. *La Ciudad de Dios, ed. preparada por J. Morán*, I-II, Madrid, 1964[2].

S. SANTAMARTA DEL RÍO – M. FUERTES LANERO, *Obras de San Agustín*, XVI. *La Ciudad de Dios*, Trad. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero; introd. y notas V. Capánaga, Madrid, 1988[4].

J. E. C. WELLDON, *S. Aurelii Augustini Episcopi Hipponensis De civitate Dei contra paganis libri XXII*, Londres, 1924.

C. WEYMAN, *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei libri contra paganis libri XXII*, Múnich, 1924.

Repertorios bibliográficos

C. ANDRESEN, *Augustinus – Gespräch der Gegenwart, Verbunden mit Augustinus Bibliographie*, Colonia, 1962.

–, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt, 1973[2].

T. J. VAN BAVEL, *Répertoire bibliographique de saint Augustin* (1950-60), La Haya, 1963.

C. BOYER, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milán, 1970.

«Bulletin Augustinien», *en Année théologique*, 1949-1953.

«Bulletin Augustinien», *en Revue des études augustiniennes*, París, I (1956).

V. CAPÁNAGA, «Bibliografia Agustiniana», en *Obras de San Agustín*, I, Madrid, 1957[3], págs. 283-346.

G. CATAPANO, *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Padua, 2000.

J. M. DEL ESTAL, «Historiografia de la 'Ciudad de Dios' de 1928 a 1954», *Estudios sobre La ciudad de Dios*, tomo II (*La ciudad de Dios* 167), El Escorial, 1956, págs. 647-774.

W. GEERLINGS, *Augustinus – Leben und Werk: eine bibliographische Einführung*, Paderborn, 2002.

Institut des Études Augustiniennes – Paris. *Fichier augustinien*, 4 vols., Boston, 1972.

Institut des Études Augustiniennes – Paris. *Fichier augustinien. Premier Supplément* (1971-1978), Boston, 1981.

E. LAMIRANDE, *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique*, París, 1962.

T. L. MIETHE, *Augustinian Bibliography (1970-1980), with Essays on the Fundamentals of Augustinian*

Scholarship, Londres, 1982.
E. NEBREDA, *Bibliographia Augustiniana*, Roma, 1928.
G. S. VIGNA, *A Bibliography of St. Augustine's 'De civitate Dei'*, Evanston, 1978.
M. F. SCIACCA, *Augustinus (Bibliogr. Einführungen in das Studium der Phil.)*, Berna, 1948.

Estudios

P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de s. Augustin*, París, 1918.
T. ALONSO TURIENZO, «Tradición manuscrita escurialense de «La Ciudad de Dios», *La ciudad de Dios*, 167 (1954), 589-623; 168 (1955), 111-115; 377-389.
L. F. ANGELINI, *Agostino, un uomo, una storia*, Martina Franca, 1995.
S. ANGUS, *The sources of the first ten books of Augustine's De civitate Dei*, Princeton, 1906.
A. H. ARMSTRONG, *St. Augustine and Christian Platonism*, Villanova, 1967.
Augustinus Magister (Congrès International Augustinien, 21-24 septembre 1954), 3 vols., París, 1954.
Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma 15-20 settembre 1986), Institutum Patristicum Augustinianum, 3 vols., Roma, 1987.
C. L. BALMUS, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, París, 1930.
G. BARDY, *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*, París, 1946.
–, «La formation du concept de la Cité de Dieu», *L'Année théologique* 12 (1952), 5-19.
–, «Définition de la Cité de Dieu», *L'Année théologique* 12 (1952), 113-129.
G. BARRA, *La figura e l' opera di Terenzio Varrone Reatino nel «De civitate Dei» di Agostino*, Nápoles, 1969.
P. D. BATHORY, *Political theory as public confession. The social and political thought of St. Augustine of Hippo*, Londres, 1981.
V. BLANCO GARCÍA, *La lengua latina en las obras de San Agustín*, Zaragoza, 1959.
A. M. BONNARDIÈRE (ed.), *Saint Augustin et la Bible*, París, 1986.
G. BONNER, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Norwich, 1986.
P. BREZZI, *La concezione agostiniana della Citta di Dio*, Galatina, 1947.
P. BROWN, *Agustín*, Madrid, 2001 (Londres, 2000²).
C. BUTTI, *La mente di S. Agostino nella Città di Dio*, Florencia, 1930.
V. CAPÁNAGA, *San Agustín, semblanza biográfica*, Madrid, 1954.
H. CHADWICK, *Augustine*, Oxford, 1986.
G. COMBÈS, *Saint Augustin et la culture classique*, París, 1927.
–, *La doctrine politique de S. Augustin*, París, 1927.
P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, París, 1948².
C. CREMONA, *Agostino di Ippona. La ragione e la fede*, Milán, 1993¹².
A. CROCCO, *L'itinerarium' filosofico di S. Agostino*, Nápoles, 1975.
R. J. DEFERRARI – M. J. KEELER, «St. Augustines's *City of God*, its plan and development», *AJPh* 50. 2 (1929), 109-137.
G. DELLA ROCCA, *La Città di Dio di Sant' Agostino*, Nápoles, 1930.
P. A. DEPROOST, *Étude comparative du «De Re Publica» de Cicéron et du «De Civitate Dei» de Saint Augustin. Civitas-Virtus-Iustitia*, Lovaina, 1979.
R. DONI, *Agostino, l'infaticabile ricercatore della verità*, Milán, 2000.
Estudios sobre La ciudad de Dios, tomo I, *La ciudad de Dios* 167, 1954.
Estudios sobre La ciudad de Dios, tomo II (*La ciudad de Dios* 167), El Escorial, 1956.
R. J. DOUGERTHY, *«Magnum opus et arduum»: the structure and the argument of St. Augustine's De civitate Dei*, Ann Arbor, 1996.
F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *El agustinismo político y su importancia en la evolución histórica del medioevo*, Burgos, 1972.
J. FINAERT, *L'Évolution littéraire de saint Augustin*, París, 1939.

O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Introducción al latín bíblico y cristiano*, Madrid, 1990.

O. GARCÍA DE LA FUENTE – V. PALENTINOS FRANCO, «El texto del «"De civitate Dei" de San Agustín según el manuscrito escurialense s. I. 16 (I)», *Analecta Malacitana* X 2 (1987), 219-257.

–, «El texto del "De civitate Dei" de San Agustín según el manuscrito escurialense s. I. 16 (II)», *Analecta Malacitana* XI 1 (1988), 39-71.

M. M. GORMAN, «A survey of the oldest manuscripts of St. Augustine's *De Civitate Dei», Journal of Theological Studies* 33 (1982), 398-410.

J. CL. GUY, *Unité et structure logique de la Cité de Dieu de saint Augustin*, París, 1961.

H. HAGENDAHL, *Augustine and the latin classics. Vol. I: Testimonia. With a contribution of Varro by Burkhardt Cardauns. Vol. II: Augustine's Attitude*, Goteborg, 1967.

–, «Zu Augustins Beurteilung von Rom in *De Civitate Dei», WS* 59 (1986), 509-516.

H. HUET, *L'espace et le temps dans les livres XI-XXII de la «Cité de Dieu»*, Estrasburgo, 1977.

B. V. JONES, «The manuscript tradition of Augustines's *De Civitate Dei», Journal of Theological Studies* 16 (1965), 142-145.

C. KIRWAN, *Augustine*, Londres, 1984.

S. LANCEL, *Saint Augustin*, París, 1999.

P. LANGA AGUILAR, *San Agustín y la cultura*, Madrid, 1998.

H. LEISEGANG, «Der Ursprung der Lehre Augustins von der *Civitas Dei», Archiv für Kulturgeschichte* 16 (1925), 127-158.

G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il 'saeculum' e la gloria nel De Civitate Dei*, Roma, 1988.

E. MANCINI, *L'uomo di Tagaste*, Turín, 1987.

A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, París, 1968.

H. I. MARROU, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, París, 1950.

–, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1958[4] (reimp. 1983).

–, «La division en chapitres des livres de la *Cité de Dieu*», en *Mélanges J. de Ghellinck*, I, Gembloux, 1951, págs. 235-249.

C. P. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, Basilea, 1994.

CHR. MOHRMANN, «Saint Augustin écrivain», en *Études sur le latin des chrétiens. Tome II. Latin chrétien et medieval*, Roma, 1961, págs. 247-275.

G. J. P. O' DALY, *Augustines's City of God: a reader's guide*, Oxford, 1999.

J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustines's city of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden, 1991 (*Jerusalem en Babylon. A Study of Augustines's «City of God» and the origins of the two cities*, Utrecht, 1986).

J. OROZ DE LA CONSOLACIÓN, «Introducción a una 'Theologia' agustinovarroniana, vista desde la *Ciudad de Dios», Estudios sobre La ciudad de Dios*, tomo I, *La ciudad de Dios* 167 (1954), 459-473.

J. OROZ RETA, *«La romanidad de San Agustín», Eclas*. 20 (1976), 353-369.

–, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, 1988.

G. F. ORTEGA MUÑOZ, *Derecho, estado e historia en Agustín de Hipona*, Málaga, 1981.

POSIDIO, «Vida de San Agustín», trad. de V. Capánaga, en *Obras de San Agustín*, I, Madrid, 1957[3], págs. 358-439.

C. RODRÍGUEZ, *El alma virgiliana de San Agustín*, El Escorial, 1931.

C. C. SANTUCCI, *Agostino vescovo*, Padua, 1986.

V. STEGEMANN, *Augustinus Gottesstaat*, Tubinga, 1928.

A. J. STOCLET, «Le 'De Civitate Dei' de saint Augustin. Sa diffusion avant 900 d'après les caractères externes des manuscrits antérieurs à cette date et les catalogues contemporains», *Recherches Augustiniennes* 19 (1984), 185-209.

E. TESELLE, «The Civic Vision in Augustine's City of God», *Thought* 62 (1987), 268-280.

–, *Living in two cities. Augustinian trajectories in political thougth*, Scranton, 1988.

M. TESTARD, *Saint Augustine et Cicéron, I-II*, París, 1958.
K. THRAEDE, *Gottesstaat (Civitas Dei)*, in *Reallexicon fur antike und Christentum, XII*, Lieferung 89 (1981), cc. 58-81.
A. UÑA JUÁEZ, *San Agustín (354-430)*, Madrid, 1994.
A. WILMART, «La tradition des grands ouvrages de saint Augustin», *Miscellanea Agostiniana* II, Roma, 1931, págs. 279-294.

[1] A través de sus cartas pueden verse las relaciones que Agustín estableció con personajes importantes de su época. Sobre estas cuestiones *vid*., entre otros, J. M. RODRÍGUEZ, «S. Agustín y los funcionarios del Imperio», *La Ciudad de Dios* 194 (1981), 493-509.

[2] Para la cronología de las mismas he seguido esencialmente las tablas que ofrece S. LANCEL, *Saint Augustin*, París, 1999, págs. 740-744. *Vid*. además la biografía de P. BROWN, *Agustín*, Madrid, 2001 (Londres, 2000[2]).

[3] BROWN, *Agustín*…, pág. 52.

[4] Entre 387 y 389.

[5] Entre 391 y 395.

[6] El cisma donatista se produjo en el año 312, cuando parte de los obispos de Numidia se negaron a aceptar la consagración del obispo de Cartago, Ceciliano, porque en época de persecución había abjurado de su fe. A partir de ese momento la Iglesia africana quedó profundamente dividida, y el problema religioso se mezcló con cuestiones de carácter social y político. Los donatistas se caracterizaban por una concepción de la Iglesia y de sus miembros especialmente rigorista, llegando a considerar no válidos los sacramentos celebrados por sacerdotes pecadores. Sobre este cisma *vid*. J. ORLANDIS, *Historia de la Iglesia. I. La Iglesia antigua y medieval*, Madrid, 1998, págs. 88-89.

[7] Sin embargo, el problema de la gracia no se daría por zanjado hasta el II Concilio de Orange, celebrado en 529 y presidido por Cesáreo de Arlés. Sobre estas cuestiones *vid*. ORLANDIS, *Historia*…, págs. 188-190.

[8] H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1958[4] (reimp. 1983). También interesante es la lectura de G. COMBÈS, *Saint Augustin et la culture classique*, París, 1927.

[9] MARROU, *Saint Augustin*…, págs. 4-6.

[10] MARROU, *Saint Augustin*…, pág. 18.

[11] Como indica M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron, I Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*, París, 1958, pág. 8, los estudios con el rétor seguían como modelo oratorio a Cicerón. El programa consistía en el estudio de manuales *(Conf*. III 4, 7) e incluía *De inventione, De oratore, Orator*, y algunos discursos y diálogos filosóficos. Dicho programa estaba enfocado esencialmente a la formación de futuros oradores, mientras que la filosofía quedaba en un segundo plano.

[12] P. MONCEAUX, *Les Africains*, París, 1894, pág. 87, G. COMBÈS, *Saint Augustin*…, págs. 21, 67, señalan la predilección por Salustio en las escuelas africanas.

[13] Entre dichas lecturas, realizadas en su época de profesor en Tagaste, según TESTARD, *Saint Augustin*…, vol. I, págs. 46-57, se encuentran *Tusculanae, De officiis, De amicitia, De fato, De natura deorum, De finibus*. Más adelante debió de leer las *Academica*, de gran importancia en el surgimiento en Agustín del escepticismo durante la época en que se instala en Roma, y que más tarde atacaría en *Contra academicos*. A lo largo de su obra se hallan también citas de *De republica, Cato maior* o de la traducción del *Timeo*. Como señala el propio TESTARD más adelante *(Saint Augustin*…, vol. I, pág. 203) Agustín citó a Cicerón durante toda su vida.

[14] TESTARD, *Saint Augustin*…, vol. I, pág. 19.

[15] En sus fragmentos se deja vislumbrar que se trata de una obra de exhortación a la filosofía, en la que se plantean cuestiones como la vanidad de todas las cosas, la inutilidad de los bienes de la fortuna, o los placeres, temas todos ellos interesantes desde el punto de vista cristiano, pero donde, como dice Agustín, el nombre de Cristo está ausente *(Conf*. III 5, 9).

[16] Sobre dichos conocimientos *vid*. MARROU, *Saint Augustin*…, págs. 113-138.

[17] TESTARD, *Saint Augustin*…, vol. I, págs. 101-102, sitúa el comienzo de dicho interés en su época de profesor en Tagaste, mientras que P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de s. Augustin*, París, 1918, pág. 250,

n. 4, y MARROU, *Saint Augustin…*, pág. 88 n. 4, lo hacen cuando enseñaba en Cartago. Vid. además Th. O'LOUGHLING, «The development of Augustine the bishop's critique of astrology», *Aug. Stud*. 30 (1999), 45-52, donde se señala que en los primeros escritos de Agustín no aparece la actitud crítica hacia a la astrología que puede verse en *De civitate Dei* o *De doctrina Christiana*.

[18] MARROU, *Saint Augustin…*, págs. 420-421.

[19] Entre ellos destacan H. N. CLAUSEN, *Aurelius Augustinus sacrae Scripturae interpres*, Hauniae, 1826, págs. 30-39, O. ROTTMANNER, «Zur Sprachenkenntnis des hl. Augustinus», *Theologische Quartalschrift* 77 (1895), 269-276, J. DRAESEKE, «Zur Frage nach den Quellen von Augustins Kenntnis der griechischen Philosophie», *Theologische Studien und Kritiken* 89 (1916), 541-562, ALFARIC, *L'évolution…*, pág. 18, G. COMBÉS, *Saint Augustin…*, págs. 1-7, P. GUILLOUX, «Saint Augustin savait-il le grec?», *RHE* 21 (1925), 79-83, MARROU, *Saint Augustin…*, págs. 28-37, 418-421, B. ALTANER, «Augustinus und die griechische Sprache», *Pisciculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums, F. J. Doelger zum 60. Geburtstage dargeboten*, Münster, 1939, págs. 19-40.

[20] H. REUTER, *Augustinische Studien, IV: «Augustin und der katholische Orient»*, Gotha, 1887, págs. 171-230, S. ANGUS, *The sources of the first ten books of Augustine's De civitate Dei*, Princeton, 1906, págs. 236-276, H. BECKER, *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwickelung*, Leipzig, 1908, págs. 120-138, E. ROLFES, «Hat Augustin Plato nicht gelesen?», *Divus Thomas* 5 (1918), 17-39, S. SALAVILLE, «La connaissance du grec chez s. Augustin», *Echos d'Orient* 25 (1922), págs. 387, 393, y «Saint Augustin et l'Orient», *Angelicum* 8 (1931), 3-23, A. C. VEGA, «El helenismo de s. Agustín: ¿llegó s. Agustín a dominar el griego?», *Religión y Cultura* 2 (1928), págs. 34-45, P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Lovaina, 1934, págs. 133-137.

[21] ANGUS, *The sources…*, pág. 276.

[22] MARROU, *Saint Augustin…*, págs. 27-37.

[23] *Vid*. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, París, 1948², págs. 137-194. *Vid*. además G. BARDY, *La question des langues dans l'église ancienne*, t. I, París, 1948, págs. 196-202, limitado al comentario de las opiniones de MARROU y COURCELLE.

[24] P. COURCELLE, *Les lettres grecques…*, págs. 139-152.

[25] MARROU, *Saint Augustin…*, págs. 631-637.

[26] G. BARDY (introd. y n.), *La cité de Dieu. Livres I-V*, traducción de G. COMBES, París, 1959, págs. 14-15, que indica que, según Zósimo *(Hist*. V 41) muchos paganos se dirigieron al prefecto de Roma para pedir la autorización para ofrecer de nuevo sacrificios y el papa Inocencio I habría cerrado los ojos ante esta infracción de las leyes cristianas.

[27] E. TESELLE, *Living in two cities. Augustinian trajectories in political thought*, Scranton, 1988, pág. 16.

[28] S. LANCEL, *Saint Augustin…*, pág. 553.

[29] G. BARDY, *La cité de Dieu…*, pág. 20.

[30] G. BARDY, *La cité de Dieu…*, pág. 22.

[31] Conocemos el dato a través de una carta dirigida por el vicario de África Macedonio *(Epist*. 154, 2), que suele fecharse en 414, en la que comenta a Agustín el gran interés con que los leyó, y en la que al mismo tiempo le reprocha el utilizar los acontecimientos tan cercanos en el tiempo en la argumentación. Agustín en su respuesta *(Epist* 155 *ad Macedon*., 2) no alude a este reproche.

[32] *Vid. Epist*. 169, 1, a Evodio.

[33] Orosio I prol., 11, que data de ese año precisamente.

[34] LANCEL, *Saint Augustin…*, pág. 555.

[35] *Epist*. 184 A, 5.

[36] BARDY, *La cité de Dieu…*, pág. 29.

[37] BARDY, *La cité de Dieu…*, pág. 29, establece dicha cronología basándose en el hecho de que utilizan las *Quaestiones in Heptateuchum*, redactadas entre 418 y 420.

[38] LANCEL, *Saint Augustin…*, pág. 555.

[39] *Retract*. II 43 1.

[40] *Vid*. G. BARDY, *La cité de Dieu…*, págs. 31-33.

[41] *Epist*. 184 A.

[42] Como puede verse en una carta publicada y comentada por C. LAMBOT, «Lettre inédite de saint Augustin relative au "De civitate Dei", *Revue Bénédictine* 51 (1939), 109-121, Agustín envió el manuscrito a Firmo, su editor en Cartago, en 22 cuadernos separados, uno para cada libro.

[43] R. J. DEFERRARI, M. J. KEELER, «St. Augustines's City of God, its plan and development)), *AJPh* 50. 2 (1929), 109-137.

[44] U. ÁLVAREZ DÍEZ, *«La Ciudad de Dios* y su arquitectura interna», *Estudios sobre La ciudad de Dios*, tomo I, *La ciudad de Dios* 167 (1954), 65-116.

[45] BARDY, *La cité de Dieu…*, págs. 35-47.

[46] J. CL. GUY, *Unité et structure logique de la Cité de Dieu de saint Augustin*, París, 1961.

[47] B. STUDER, «Zum Aufbau von Augustins *De civitate Dei*», en *Mélanges T. J. Van Bavel*, t. II, Lovaina, 1990, págs. 937-951.

[48] G. J. P. O'DALY, «*Civitate Dei* (De-)», en C. P. MEYER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. I, 1994, cols. 979-982.

[49] LANCEL, *Saint Augustin…*, págs. 555-562.

[50] BARDY, *La cité de Dieu…*, pág. 36, señala que en la carta 184 A 5, dirigida a Pedro y Abraham escrita entre 417 y 419, cuando todavía no había terminado la obra pero ya la tendría suficientemente planificada, da unas directrices sobre el plan de la misma.

[51] LANCEL, *Saint Augustin…*, pág. 556.

[52] BARDY, *La cité de Dieu…*, pág. 44.

[53] Otros testimonios interesantes son *Civ*. X 32 y XVIII 1, donde se repite lo dicho anteriormente con algunos detalles adicionales sobre los últimos doce libros, especialmente los XI-XVIII.

[54] Se hallan en II 2, 29; III 1;IV 1, 2; V *praef*., 12, 26; VI *praef*., 1, 12; VII *praef*., 1; VIII 1, 27; IX 1, 2, 23; XI 1, 9; XII 1, 9; XIII 1, 23; XIV 1, 12; XV 1, 27; XVI 43; XVII 1; XVIII 54; XIX 1, 28; XX 1, 22, 30; XXI 1, 27; XXII 1, 30.

[55] MARROU, *Saint Augustin…*, págs. 61-70.

[56] ÁLVAREZ DÍEZ, «Arquitectura…», 99-116.

[57] BARDY, *La cité de Dieu…*, págs. 39-44.

[58] LANCEL, *Saint Augustin…*, pág. 556.

[59] DEFERRARI y KEELER, «St. Augustines's…», ven fallos estructurales en la construcción de los libros IV y V, pues cuestiones que se anuncian para el primero se tratan en el segundo, y se observan algunas repeticiones. En la misma línea, LANCEL, *Saint Augustin…*, pág. 558, considera que la construcción del libro V no responde al plan inicial, sino al hecho de que tras la publicación de los libros I-III Agustín hubo de responder a los argumentos de sus detractores, para lo cual debió modificar sus planteamientos originales.

[60] J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's city of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden, 1991, págs. 169-175, llega más lejos y considera que estos libros son la refutación de la épica clásica mediante la propuesta de una nueva épica basada en la Biblia y el pensamiento cristiano.

[61] *Vid*. entre otros DEFERRARI y KEELER, «St. Augustines's…», págs. 126-135, que observan diversas clases de defectos en el plan agustiniano.

[62] MARROU, *Saint Augustin…*, págs. 61-77.

[63] C. FRICK, *Die Quellen Augustins im XVIII. Buche seiner Schrift De civitate Dei*, Prog. Höxter, 1886.

[64] ANGUS, *The sources…*

[65] Sobre la relación de Agustín y Cicerón, aparte de multitud de trabajos sobre cuestiones concretas, contamos con los estudios generales de W. NEWMANN, *De augustano ciceroniano*, tesis, Königsberg, 1923, E.

PEUSCH, *Cicero und die civitas Dei*, tesis, Maguncia, 1957, y M. TESTARD, *Saint Augustine et Cicérn, I-II*, París, 1958.

[66] K. H. SCHELKLE, *Virgil in der Deutung Augustinus*, Stuttgart-Berlín, 1939, C. RODRÍGUEZ, *El alma virgiliana de San Agustín*, El Escorial, 1931, F. MARTÍNEZ MORÁN, «El espíritu virgiliano en *La ciudad de Dios*», *Estudios sobre La ciudad de Dios*, tomo I, *La ciudad de Dios* 167 (1954), págs. 433-455.

[67] A. KURFESS, «Der Historiker Sallust im Augustins Gottestadt», *Theol. Quartalschr*. 118 (1937), págs. 341-356, T. ORLANDIS, «Sallustio e Varrone in Agostino *De civitate Dei* I-VII», *La parola del passato* 23 (1968), págs. 34-44, P. C. BURNS, «Augustine' s use of Sallust in the *City of God:* the role of the grammatical tradition», *Aug. Stud*. 30 (1999), págs. 105-114, etc.

[68] H. HAGENDAHL, *Augustine and the latin classics. Vol. I: Testimonia. With a contribution of Varro by BURKHARDT CARDAUNS. Vol. II: Augustine's Attitude*, Goteborg, 1967.

[69] ANGUS, *The sources…*, págs. 9-13.

[70] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 377-383.

[71] Un ejemplo de ello es la cita de TER., *Eun*. 584-585 en *Civ*. II 7.

[72] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 387.

[73] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 388-390.

[74] MARROU, *Saint Augustin…*, pág. 18.

[75] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 466-468.

[76] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 470.

[77] Concretamente cita el *Panegyricus de tertio consulatu Honorii Augusti* 96-98.

[78] BARDY, *La cité de Dieu…*, pág. 100.

[79] Ya en sus tiempos de Casiciaco *(Beat. vit*. 31) lo llama *lectissimus pensator verborum*. En *Epist*. 167, 6, expresa su admiración por su estilo: *Romanae linguae disertissimus*. En *Civ*. I 5 se le valora como historiador: *nobilitatae veritatis historicus*.

[80] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 650.

[81] ANGUS, *The sources…*, pág. 27.

[82] G. AY, *De Livii epitoma deperdita*, tesis, Leipzig, 1894, *apud* HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 650.

[83] I. CALABI, «Le fonte della storia romana nel de civitate Dei di sant' Agostino», *La parola del passato* X (1955), págs. 274-294.

[84] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 622.

[85] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 669-670.

[86] *Vid*. entre otros TESTARD, *Saint Augustin…*. vol. I, pág. 1 y *passim*, que señala que la influencia de Cicerón se observa no sólo en el estilo, sino también en el pensamiento de Agustín.

[87] TESTARD, *Saint Augustin…*, vol. I, pág. 194.

[88] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 498. Parece haber conocido directamente sólo las *posteriora*.

[89] Según HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 51-52, *De natura deorum* es citado en un número limitado de obras, entre las que se encuentran los 10 primeros libros del *De civitate Dei*. En su opinión se esperarían más citas para refutar a los paganos, pero para ello la fuente principal es Varrón, de modo que la importancia de esta obra en la argumentación es mucho menor de lo que sostienen otros autores como TESTARD, *Saint Augustin…*, vol. I, pág. 212.

[90] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 569-588.

[91] ANGUS, *The sources…*, pág. 40.

[92] G. BARRA, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel «De civitate Dei» di Agostino*, Nápoles, 1969, págs. 65-72, señala además su influencia en los libros XVIII y XIX. Sobre la relación entre ambos autores *vid*. además J. OROZ DE LA CONSOLACIÓN, «Introducción a una 'Theologia' agustino-varroniana, vista desde la *Ciudad de Dios*», *Estudios sobre La ciudad de Dios*, tomo I, *La ciudad de Dios* 167 (1954), págs. 459-473.

[93] Asimismo, como señala HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 593-601, gracias a Agustín el *De*

gente populi Romani es una de las obras mejor conocidas de Varrón.

[94] *Civ*. VI 3. Sobre este pasaje *vid*. HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 589-601.

[95] BARDY, *La cité de Dieu…*, págs. 104-105.

[96] Sobre esta cuestión vid. G. J. P. O'DALY, «Augustine's critique of Varro on Roman religion», en *Religion and superstition in Latin Literature*, Bari, 1996, págs. 65-67.

[97] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 680.

[98] ANGUS, *The sources…*, pág. 14. HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 682, enumera varios capítulos de *De civitate Dei* inspirados en *De deo Socratis*, como *Civ*. VIII 14, 16, 20, IX 3, 6-8, 11-13, mientras que en *Civ*. IV 2 se cita el *De mundo*, referencias que, según HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 686, se caracterizan por su extensión y literalidad.

[99] ANGUS, *The sources…*, pág. 16.

[100] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 687-688.

[101] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 676-677.

[102] TERTULIANO en *Anim*. 20 lo llama *Seneca saepe noster*.

[103] BARDY, *La cité de Dieu…*, pág. 118.

[104] P. MASTANDREA, *Lettori cristiani di Senaca filosofo*, Brescia, 1988, págs. 76-77.

[105] J. OROZ RETA, «Séneca y San Agustín. Estudio comparativo de fuentes e influencias», en *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, 1988, págs. 115-141. [=*Augustinus* 10 (1965), 295-325].

[106] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 670.

[107] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 667 señala que ambos textos dependen de Varrón.

[108] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 676. Contamos además con un bien documentado trabajo de P. KESELING, «Augustin und Quintilian», *Augustinus Magister* I, París, 1954, págs. 201-4.

[109] Se trata de un episodio de la *Ilíada*, concretamente *Il*. XX 302-308, citado en *Civ*. III, 2.

[110] Como en *Civ*. V 8, donde las dos líneas de *Od*. XVIII 136-7 relativas a la adivinación proceden de una traducción que toma del *De fato* de Cicerón, o como en *Civ*. XV 9, donde dice que Plinio, *Nat*. VII 16, comenta que Homero se quejaba de que los humanos hubieran perdido la estatura de gigantes.

[111] COMBÈS, *Saint Augustin…*, pág. 12.

[112] HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 690.

[113] Algunos detalles, como el de que dicho autor llamaba al alma *el quinto elemento (Civ*. XXII 11), los toma de Cicerón (Cic., *Acad*. I 7, *Tusc*. I 10, 22).

[114] BARDY, *La cité de Dieu…*, págs. 118-119.

[115] HENRY, *Plotin…*

[116] W. THEILER, «Porphyrios und Augustin», en *Schriften der Königsbergen gelehrten Gesellschaft* X, 1, Halle, 1933, págs. 4-5, la exagera llegando a decir que casi toda la filosofía de Agustín puede considerarse porfiriana. HENRY, *Plotin…*, pág. 222, la restringe en exceso, COURCELLE, *Les lettres grecques…*, págs. 159-178, considera que Agustín toma ideas suyas, sin ignorar que se trata de un pagano convencido frente al cual debía mostrar cautela.

[117] A. C. VEGA, «Estructura literaria *de La ciudad de Dios*», *Estudios sobre La ciudad de Dios*, tomo II *(La ciudad de Dios* 167), El Escorial, 1956, págs. 13-51, esp. pág. 29.

[118] VEGA, «Estructura…», pág. 29.

[119] *Vid*. entre otros II 7 (10), 39.

[120] MARROU, *Augustin…*, pág. 376.

[121] Sobre esta concepción de la Biblia por parte de Agustín *vid*. M. MOREAU, «Lecture du *De doctrina Christiana*», en A. M. BONNARDIÈRE, *Saint Augustin et la Bible*, París, 1986, págs. 253-283, esp. 259.

[122] BARDY, *La cité de Dieu…*, págs. 101-102.

[123] La preferencia por dicha versión frente a la de Jerónimo aparece expresada, entre otros textos, en *Civ*. XVIII 43.

[124] Dicha mención aparece en *De doctrina Christiana* II 15 (22), 46. M. MOREAU, «Lecture…», pág.

261, indica que lo único que se puede afirmar sobre dicha versión es que se trataba de una de las muchas traducciones latinas realizadas a partir de los *Septuaginta*, y que probablemente sería la que circulaba por Italia. Una bibliografía sobre la cuestión puede verse en MARROU, *Saint Augustin*…, pág. 431, n. 2, y 440, n. 3. *Vid*. además O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Introducción al latín bíblico y cristiano*, Madrid, 1990, págs. 84-86.

[125] Sobre esta cuestión *vid*. M. MOREAU, «Augustin a-t-il utilisé la Vulgate de Jerôme?», en A. M. BONNARDIÈRE, *Saint Augustin et la Bible*, París, 1986, págs. 303-322.

[126] Un ejemplo de ello puede verse en XVIII 44, donde Agustín prefiere en principio la lectura del texto hebreo, según la cual Nínive sería destruida en cuarenta días y no en tres, aunque, en defensa de la versión de los *Septuaginta*, luego considere que ambas lecturas estaban inspiradas proféticamente y que Nínive sería símbolo de la Iglesia, destruida por la penitencia, y que los cuarenta días serían los que pasó Cristo con sus discípulos tras su resurrección, y los tres los relativos a su resurrección.

[127] Sobre estas cuestiones *vid*. A. M. La BONNARDIÈRE, «On a dit de toi des choses glorioses, Cité de Dieu», en A. M. BONNARDIÈRE, *Saint Augustin et la Bible*, París, 1986, págs. 361-368.

[128] La crítica de Agustín a la idea de que el mundo nace y muere para volver a renacer y a morir indefinidamente puede verse en *Civ*. XII 11-3. Sobre las diferencias entre la concepción clásica y agustiniana del tiempo *vid*. entre otros V. CAPÁNAGA, «Los ciclos cósmicos en la Ciudad de Dios», *Estudios sobre La ciudad de Dios*, tomo II *(La ciudad de Dios* 167), El Escorial, 1956, págs. 95- 112, H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez s. Augustin*, París, 1950, G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona: il «saeculum» e la gloria nel «De civitate Dei»*, Roma, 1988.

[129] Un detallado estudio sobre el empleo de *civitas y* otros términos del vocabulario político en Agustín puede verse en G. DEL ESTAL-J. J. R. ROSADO, «Equivalencia de *civitas* en el *De civitate Dei», Estudios sobre La ciudad de Dios*, tomo II *(La ciudad de Dios* 167), El Escorial, 1956, págs. 367-454.

[130] TESELLE, *Living in two cities*…, págs. 23-26.

[131] H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, Stuttgart, 1978 [reimp. 1905].

[132] *Leg*. I 23-31, *Nat. Deor*. II 154, *Fin*. III (19) 64, *Rep*. I 19.

[133] *De otio* II 154, *Epist*. LXVIII 2.

[134] *Med*. II 16, III 11, IV 2, IV 4 etc.

[135] R. H. BARROW, *Introduction to St Augustine The city of God being selections from the De civitate Dei including most of the XIXth book with text, translation and running commentary by*…, Londres, 1950, pág. 270.

[136] BARDY, *La cité de Dieu*…, pág. 57. Sobre el tema de los dos amores *vid*. además VAN OORT, *Jerusalem and Babylon*…, págs. 108-123.

[137] *Vid. Civ*. XI 1.

[138] BARDY, *La cité de Dieu*…, pág. 60.

[139] Hebr. XI 10, 13-16; XII 22-23, XIII 14.

[140] Apoc. III 12; XXI 2 y 10.

[141] En su *De Caïn et Abel* I 1, 4, aunque no se habla de ciudad opone a los dos hermanos como dos facciones que se disputan el mundo. En la *Expositio in psalmum* 118 aparece la expresión de *ciudad de Dios* identificada con la Iglesia.

[142] Ésta es la teoría de T. HALM, *Tyconius-Studien*, Leipzig, 1900. H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Welt-Geschichte*, Leipzig, 1911, pág. 78, está de acuerdo con ella, V. STEGEMANN, *Augustinus Gottestaat*, Tubinga, 1928, pág. 32, la niega. LANCEL, *Saint Augustin*…, pág. 728 n. 25, basándose en los trabajos de BARDY, *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, págs. 334-335, y VAN OORT, *Jerusalem and Babylon*…, pág. 122, reconoce la importancia de Ticonio en la génesis del pensamiento agustiniano de las dos ciudades.

[143] *Vid*. A. LAURAS, «Deux cités, Jerusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du *De civitate Dei», Estudios sobre La ciudad de Dios*, tomo I, *La ciudad de Dios* 167 (1954), págs. 117-150, que recopila y comenta los testimonios relativos a esta cuestión, TESELLE, *Living in two cities*…, págs. 20-23, LANCEL, *Saint Augustin*…, págs. 563-566.

[144] *Vid*. además XX 36-XXI 37.

[145] Como señala LANCEL, *Saint Augustin…*, pág. 563, éstas representarán en sus sermones las dos ciudades a la vez antagonistas y mezcladas entre sí.

[146] Para BARDY, *La cité de Dieu…*, pág. 72, resultan además especialmente interesantes las de los salmos 119-133.

[147] Salm. 64, 2.

[148] H. LEISEGANG, «Der Ursprung der Lehre Augustins von der *Civitas Dei», Archiv für Kulturgeschichte*, 16 (1925), págs. 127-158.

[149] *Vid*. C. C. VAN HORN, *Beiträge zur Staatslehre Augustins nach De civitate Dei*, Breslau, 1934. La idea de las tres ciudades influye además en autores como C. JOURNET, «Les trois cités», *Nova et velera* 33.1 (1958), págs. 25-48, que ve en esa tercera ciudad una área neutral.

[150] BARDY, *La cité de Dieu…*, págs. 95-97.

[151] TESELLE, *Living in two cities…*, págs. 42-43.

[152] P. S. HAWKINS, «Polemical counterpoint in *De civitate Dei», Augustinian Studies* 6 (1975), 97-106.

[153] VAN OORT, *Jerusalem and Babylon…*, págs. 152-153.

[154] Sobre la identificación de Roma con Babilonia *vid. Civ*. XVIII 2: «Por este motivo, cuando sea preciso, debemos recordar a los reyes asirios a fin de que quede manifiesto cómo Babilonia, a modo de precedente de Roma, avanza con la ciudad de Dios, peregrina en este mundo. En cambio, los hechos que convenga introducir para la comparación de las dos ciudades, la terrena y la celeste, debemos tomarlos preferentemente de los griegos y los latinos, donde la propia Roma se presenta como una segunda Babilonia».

[155] C. L. BALMUS, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, París, 1930.

[156] MARROU, *Augustin…*, págs. 79-83.

[157] V. BLANCO GARCÍA, *La lengua latina en las obras de San Agustín*, Zaragoza, 1959.

[158] Chr. MOHRMANN, «Saint Augustin écrivain», en *Études sur le latin des chrétiens. Tome II. Latin chrétien et medieval*, Roma, 1961, págs. 247-275.

[159] GARCÍA DE LA FUENTE, *Introducción…*, págs. 322-338.

[160] MOHRMANN, «Saint Augustin…».

[161] C. MAHONEY, *The rare and late Latin nouns, adjectives and adverbs in St. Augustine's «De civitate Dei»*, Washington, 1935, M. B. SCHIEMAN, *The rare and late Latin verbs in St. Augustine's «De civitate Dei»*, Washington, 1938.

[162] GARCÍA DE LA FUENTE, *Introducción…*, pág. 333.

[163] BARDY, *La cité de Dieu…*, págs. 124-128.

[164] Por ejemplo, en *Civ*. II 9 cita un pasaje de Cicerón y añade que lo ha reproducido literalmente a excepción de algunas omisiones o de ligeros cambios para facilitar su comprensión. Al haberse perdido el texto original de Cicerón no podemos verificar la importancia de las modificaciones.

[165] Agustín, entre otras cosas, explica que en Salustio *regibus exactis* significa *regibus eiectis (Civ*. II 18).

[166] GARCÍA DE LA FUENTE, *Introducción…*, pág. 334.

[167] MARROU, *Augustin…*, pág. 77.

[168] BALMUS, *Étude sur le style…*, págs. 130-133.

[169] MOHRMANN, «Saint Augustin…», pág. 254.

[170] J. FINAERT, *L'Évolution littéraire de saint Augustin*, París, 1939, págs. 139-140.

[171] MARROU, *Augustin…*, pág. 254.

[172] BARDY, *La cité de Dieu…*, pág. 131.

[173] MOHRMANN, «Saint Augustin…», pág. 255.

[174] GARCÍA DE LA FUENTE, *Introducción…*, pág. 337.

[175] MARROU, *Augustin…*, págs. 79-83.

[176] Sobre las cláusulas en Agustín *vid*. H. BORNECQUE, *Les clausules métriques latines*, París, 1907,

págs. 379-384, G. REYNOLDS, *The Clausulae in the* De Civitate Dei, Washington, 1924, BALMUS, *Étude sur le style*…, págs. 307-314, F. Di CAPUA, «Il ritmo prosaico in S. Agostino», en *Miscellanea Agostiniana*, t. II, Roma, 1930, págs. 607-674.

[177] COURCELLE, *Histoire*…, pág. 108, señala que Orosio (IV 21, 6) toma de *Civ*. I 31-33 la idea de que las calamidades de los tiempos presentes no deben imputarse al Cristianismo, sino a la debilidad romana. De todos modos, la relación entre Agustín y Orosio continúa siendo objeto de polémica. Según G. FINK-ERRERA, «San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del *De civitate Dei*», *La ciudad de Dios* 167, 2 (1954), págs. 455-550, Orosio actuó como compilador del material que luego Agustín utilizó en su *De civitate Dei* y que aprovechó para escribir su propia obra, la cual a su vez influiría en el obispo de Hipona. Esta tesis es rechazada por otros estudiosos como E. SÁNCHEZ SALOR, «Introducción general», en *Orosio, Historias. Libros I-IV*, Madrid, 1982, págs. 9-73, esp. 16.

[178] Autor de una obra titulada *De gubernatione Dei*, en la que, a pesar de no aludir de forma directa al *De civitate Dei*, comparte su visión providencialista de la historia.

[179] *Vid*. COURCELLE, *Histoire*…, págs. 105-106, n. 4, que completa el estudio previo de A. DUFOURCQ, «Rutilius Namatianus contre s. Augustin», *Rev. d'hist. et de litt. relig*. X (1905), 488-492. Parece ser que Rutilio conoció los cinco primeros libros del *De civitate Dei*, y su *De reditu suo* es una réplica a dichos libros. Rutilio cree todavía en la eternidad de Roma (I 115, 128), y frente a la idea de que los dioses paganos nunca la ayudaron en los momentos de peligro *(Civ*. III 17), sostiene que estos reveses no son más que episodios sin consecuencias *(De reditu suo* I 126-7). COURCELLE observa además una alusión al *De civitate Dei* en *De reditu* I 201-4, donde el poeta se regocija ante los aplausos de los espectadores del circo, lo que indicaría que éste deseaba un renacer de la Roma pagana. Finalmente, frente a las críticas de Agustín del imperialismo romano en *Civ*. IV 3-5, Rutilio alaba esa hegemonía en *De reditu* I 64, 67.

[180] V. CAPÁNAGA, «Introducción», en *Obras de San Agustín* I, Madrid, 1957[3], págs. 3-356, esp. 89, donde dice lo siguiente: «En casi todos los problemas de la ciencia sagrada, ya dogmáticos ya morales, fue San Agustín la máxima autoridad humana para los siglos posteriores».

[181] Para conocer las distintas lecturas que se han realizado de la obra de Agustín, aparte de las obras impresas que se citan a lo largo de este apartado, puede resultar interesante la consulta del siguiente texto en internet: T. C. MADRID, «Dónde y cómo San Agustín hoy», en www.augustinus.org/documentos/agustin_hoy/agustin_hoy.htm.

[182] Como señala J. FONTAINE, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000, págs. 93-95, un ejemplo de ello es el de las bibliotecas visigóticas, en especial aquella con cuyos fondos Isidoro pudo preparar sus obras, probablemente de carácter episcopal y que remontaría a finales del siglo III o principios del IV. Asimismo, hay que tener en cuenta que Isidoro en sus *Versus in bibliotheca* cita a Agustín entre los cuatro Padres de la Iglesia latina. Se trata de una obra de gran interés porque permite conocer los autores que Isidoro pudo haber manejado, aunque a algunos de los que aparecen citados tal vez los conociera sólo de nombre.

[183] El nombre de Agustín aparece en un catálogo de un maestro de escuela llamado Winrico, datado en torno a 1075. Sobre el mismo *vid*. E. R. CURTIUS, Literatura *europea y Edad Media latina*, vol. I, Madrid, 1999[6], pág. 367.

[184] E. R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, vol II, Madrid, 1999[6], pág. 823.

[185] *Vid. Etym*. VI 7.

[186] Eginardo, en su *Vita Karoli Magni* 24, habla del gusto del emperador por la lectura de las obras de Agustín y en especial del *De civitate Dei*. Sobre el agustinismo político en época carolingia y la relación Iglesia-Estado en época medieval *vid*. J. MORÁN, «Introducción general», en *Obras de San Agustín*…, pág. LVI, C. MORESCHINI, «I padri», en G. CAVALLO - C. LEONARDI - E. MENESTÒ (eds.), *La spazio letterario del Medioevo. I. Il medioevo latino*. vol. 1: *La produzione del testo*, tomo I, Roma, 1992, págs. 563-604, esp. 595-596, H. X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique: essai sur la formation des theories politiques au moyen âge*, París, 1934.

[187] *Vid*. H. M. ROCHAIS, «Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques», *Revue Bénédictine* 63

(1953), 246-291.

[188] Recogido en *PL* LI, cols. 427-96.

[189] *PL* LXII, cols. 559-1088; *CSEL* XCI.

[190] *Vid. De institutione divinarum litterarum* 23.

[191] J. FONTAINE, *Isidore de Séville…*, págs. 236-250.

[192] M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Introducción general», en *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, I, Madrid, 1982, págs. 1-260, esp. 136.

[193] M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «La cultura de la España visigótica del siglo VII», en *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, 1976, págs. 21-55, esp. 48.

[194] *PL* CXIX, cols. 279-420.

[195] CAPÁNAGA, «Introducción», en *Obras de San Agustín XVI…*, pág. 83, n. 50, lo cita a través de una edición de 1580, en *Lugduni, apud Gulielmum Rovillium cum privilegio regis*.

[196] A dicha influencia alude constantemente J. FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1959, 1-II.

[197] M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Enciclopedismo e sapere cristiano. Tra tardo-antico e alto Medioevo*, Milán, 1999, págs. 49-54.

[198] A. ALBERTÉ, «Tradición y originalidad en las artes predicatorias medievales», en M. PÉREZ GONZÁLEZ (ed.), *Actas del I Congreso nacional de Latín medieval*, León, 1995, págs. 133-165.

[199] CAPÁNAGA, «Introducción», en *Obras de San Agustín XVI…*, pág. 80, señala entre otros a Hildeberto, obispo de Hans en *Sermones de diversis CXIII: De duabus civitatibus et duobus populis et duobus regibus*, recogido en *PL* 171, 864-866.

[200] CAPÁNAGA, «Introducción», en *Obras de San Agustín I*, págs. 260-265. *Vid.* además J. FERRATER MORA, *s. v.* «Agustinismo», en *Diccionario de filosofia*, I, Barcelona, 2005[6], G. R. EVANS, *Augustine on evil*, Cambridge, 1982 (reimp. 1990), págs. 170-184.

[201] Para el estudio de la presencia de Agustín y su *De civitate Dei* en el pensamiento de Isidoro, *vid.* entre otros U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, «La utilización de los Padres por San Isidoro», en M. C. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *Isidoriana*, León, 1961, págs. 211-221.

[202] B. BLUMENKRANZ, «Raban Maur et saint Augustin: compilation ou adaptation? À propos du latin biblique», *RMAL* t. 7, 2 (1951), 97-111.

[203] CAPÁNAGA, «Introducción», en *Obras de San Agustín XVI…*, pág. 83, señala la influencia del *De civitate Dei* en esta parte de su producción. *Vid.* además J. BURUNAT, *Thomas Aquinas' use of Augustine's work: a study in development*, Nueva York, 1973.

[204] Dicha ordenación se realiza, según CURTIUS, *Literatura…*, vol. I, pág. 51, mediante una interpretación alegórica de las profecías del Libro de Daniel, y aparece en *Civ*. XX 23 y XVIII 2, aunque, como puntualiza el propio CURTIUS, *ibid.* n. 31, la división ya aparece en el comentario griego al libro de Daniel del obispo Hipólito de Roma, de 204, y la adopta San Jerónimo en su propio comentario a dicho libro.

[205] Según CURTIUS, *Literatura…*, vol. I, pág. 51. «La filosofía de la historia de San Agustín contribuyó a la conciencia de que la Edad Media era continuación de Roma».

[206] En sus *Chronica maiora* adapta la teoría de las seis edades de forma original, ya que los periodos no coinciden con los que establece Agustín. *Vid.* DÍAZ Y DÍAZ, «Introducción general», pág. 137, FONTAINE, *Isidore de Séville…*, pág. 221.

[207] FONTAINE, *Isidore de Séville…*, pág. 227.

[208] Sobre esta obra *vid.* J. SPÖRL, «La *civitas Dei* en el pensamiento de Otón de Freissing», *La ciudad de Dios* 167, 2 (1954), 579-595.

[209] En sus dos obras principales, *De sancta Trinitate* y *De glorificatione Trinitatis* subordina la historia del mundo a las tres personas de la Trinidad: el Padre se vincula a los siete días de la creación, el Hijo a las siete edades del mundo y el Espíritu Santo a las siete épocas de la historia de la Iglesia.

[210] Éste divide la historia del mundo en tres épocas: la Edad del Padre, correspondiente al Antiguo

Testamento, y en la que predomina lo carnal, la Edad del Hijo, la del Evangelio, en la que se produce la lucha de lo terreno contra lo espiritual y, finalmente, la del Espíritu Santo, en la que se producirá la victoria definitiva de lo espiritual. Su pensamiento se conoce a través de Gerardo de Borgo San Donnino, que recoge en su *Líber introduclorius in evangelium aeternum* las tres obras principales de De Fiore —*Psalterium decern chordarum, Expositio in Apocalypsim* y *Concordia Novi et Veteris Testamenti*— acompañadas de una introducción en la que de Borgo identifica dichas obras con el Evangelio Eterno del Apocalipsis 14, 6, título con el que vulgarmente se conoce la obra de De Fiore. Sobre su concepción de la historia *vid*. además E. REINHARDT, «Joaquín de Fiore y el IV Concilio Lateranense», *AHIg*. 11 (2002), 95-104, esp. 101.

[211] CURTIUS, *Literatura*…, vol. I, pág. 338.

[212] Sobre la actitud de Dante hacia Agustín, *vid*. CURTIUS, *Literatura*…, vol. II, págs. 526, 531.

[213] CURTIUS, *Literatura*…, vol. II, pág. 694. Para DÍAZ Y DÍAZ, «Introducción general», pág. 194, es una de las principales fuentes cristianas de las *Etymologiae*.

[214] DOMÍNGUEZ DEL VAL, «La utilización..», pág. 217.

[215] Sobre estas cuestiones y su fundamento teórico *vid*. A. I. MAGALLÓN, *La tradición gramatical de* diferentia *y* etymologia *hasta Isidoro de Sevilla*, Zaragoza, 1996.

[216] FONTAINE, *Isidore de Séville*…, pág. 96.

[217] FONTAINE, *Isidore de Séville*…, pág. 292.

[218] J. FONTAINE, «Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidoriennes», en M. C. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *Isidoriana*, León, 1961, págs. 115-131, esp. 121.

[219] L. D. REYNOLDS- N. G. WILSON, *Copistas y filólogos*, trad. M. SÁNCHEZ MARIANA, Madrid, 1986, págs. 150-151.

[220] *Vid*. F. SCHALK, «Aspetti della vita contemplativa nel rinascimento italiano», en R. R. BOLGAR, *Classical influences on european culture A. D. 500-1500*, Cambridge, 1971, págs. 225-238, esp. 226.

[221] Sobre la racionalización en las interpretaciones de la historia a partir del Humanismo *vid*. CAPÁNAGA, «Introducción», en *Obras de San Agustín XVI*…, págs. 87-89.

[222] El *Secretum* está compuesto por tres libros que corresponden cada uno a un día de conversación entre el poeta y Agustín, presididos por la Verdad. En el primero de ellos se trata sobre la confusión por parte de Petrarca entre el no querer y el no poder; en el segundo, el autor realiza un examen de conciencia respecto a cada uno de los siete pecados capitales, y en el tercero, la discusión se centra en el amor de Petrarca por Laura y en su ansia de fama literaria. Asimismo, la figura de la Verdad y otros elementos importantes de la obra son tomados de la *Consolatio* de Boecio. Sobre el *Secretum, vid*. C. A. EVES, *St. Augustine in Petrarch's Secretum*, Bloomington, 1972.

[223] Sobre los *fratres communis vitae* y sobre la importancia de la lectura de los textos bíblicos, patrísticos y clásicos originales en la *devotio moderna, vid*. R. PFEIFFER, *Historia de la Filología Clásica*, vol. II, *De 1300 a 1850*, trad. J. Vicuña y M.ª Rosa Lafuente, Madrid, 1981, págs. 123-125.

[224] *Vid*. CH. BÉNÉ, *Erasme et Saint Augustin*, Ginebra, 1969, págs. 28-58.

[225] R. H. BAINTON, *Erasmus of Christendom*, Nueva York, 1969, pág. 45.

[226] *Vid*. BÉNÉ, *Erasme*…, pág. 78, L. E. HALKIN, *Erasme parmi nous*, París, 1987, pág. 32.

[227] HALKIN, *Erasme*…, págs. 32-33.

[228] M. BATAILLON, *Erasmo y el erasmismo*, trad. C. PUJOL, Barcelona, 1977, pág. 112.

[229] Concretamente en el capítulo II, donde cita el *De ordine* de Agustín y la epístola 70 de Jerónimo. Sobre la presencia de Agustín en esta obra, *vid*. además HALKIN, *Erasme*…, pág. 91.

[230] Sobre la preferencia de Erasmo por Orígenes *vid*. A. G. DICKENS, W. R. D. JONES, *Erasmo el reformador*, trad. J. M.ª MARTÍNEZ MANERO, Madrid, 2002, pág. 71.

[231] CAPÁNAGA, «Introducción», en *Obras de San Agustín XVI*…, pág. 85. *Vid*. además J. BUSQUETS, «Recepción de Agustín en el pensamiento de Lutero», *Teología y Vida* 43 (2002), págs. 121-137.

[232] Sobre estas cuestiones, *vid*. MADRID, «Dónde y cómo…».

[233] *Divi Aurelii Agustini l. XXII* De civitate Dei *cum Commentariis Vivis Illustrati*, Basileae ex Officina

Frobenii. Actualmente contamos con la edición llevada a cabo por F. J. PÉREZ DURÀ y J. M.ª ESTELLÉS GONZÁLEZ, *Comentarii ad divi Aurelii Augustini* De civitate Dei, Valencia, 1992.

[234] Sobre estas polémicas, *vid.* C. G. NOREÑA, *Juan Luis Vives*, La Haya, 1970, págs. 132-136.

[235] Dichos comentarios previos son los de los dominicos Tomás de Valois, Nicolás Triveth y J. de Pasaventi.

[236] *Erasmi epistolae* V 1351 v, 36. *Vid.* NOREÑA, *Juan Luis Vives*, pág. 134.

[237] NOREÑA, *Juan Luis Vives*, pág. 136.

[238] CAPÁNAGA, «Introducción», en *Obras de San Agustín XVI*…, págs. 86-87.

[239] Sobre la tipología de estos comentarios *vid.* I. ROCA, «J. Luis Vives; lexicólogo en sus *Comentarios a la ciudad de Dios», Actas del IX Congreso Español de Esludios Clásicos VII: Humanismo y Tradición Clásica*, Madrid, 1999, págs. 321-325, donde señala que Vives se ocupa sobre todo de los aspectos filosófico-teológicos, mitológicos e históricos, aunque también se interesa por los de carácter léxico, objeto de este estudio. *Vid.* además I. ROCA, «Los sistemas filosóficos clásicos en los *Comentarios* de L. Vives a *La ciudad de Dios»*, en A. ALDAMA, *et al*. (eds.), *La Filología Latina hoy. Actualización y perspectivas*, Madrid, 1999, II, págs. 1255-1263.

[240] P. ACKROYD, *Tomás Moro*, trad. A Gimeno, Barcelona, 2003, págs. 153-156.

[241] Sobre sus fuentes *vid.* J. MALLAFRÈ GAVALDÀ, «Introducción», en *Thomas More, Utopia*, Barcelona, 1977, págs. 11-69, esp. 46-52.

[242] Dentro del mismo pueden encuadrarse el diálogo *Mondo Savio*, de Antonio Francesco Doni incluido en *I mondi celesti, terrestri, et infernali, de gli accademici pellegrini*, publicado en 1552, *La città felice*, de Francesco Patrizi, que aparece en 1553, y, más adelante, la *La ciudad del sol* de Tomasso Campanella (1623) y *La nueva Atlántida* de Francis Bacon (1624). Aunque las propuestas de cada una de estas obras resultan originales y no siempre en consonancia con el pensamiento cristiano, tienen en común con Platón o con Agustín el plantear la posibilidad de un mundo perfecto, que el obispo de Hipona, en su caso, sitúa tras esta vida, mientras que otros autores lo hacen en lugares remotos o imaginarios. Sobre el pensamiento utópico, *vid.* H. F. BAUZÁ, *El imaginario clásico: Edad de Oro, Utopía y Arcadia*. Santiago de Compostela, 1993.

[243] La obra más importante para el conocimiento de dicha doctrina, y cuyo autor es el propio Jansenio, se titula precisamente *Augustinus, seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Marsilienses*, publicada en torno a 1641 de forma póstuma.

[244] CAPÁNAGA, «Introducción», en *Obras de San Agustín* I, págs. 265-273, y con abundante bibliografia en págs. 344-5, e «Introducción», en *Obras de San Agustín*, XVI, págs. 88-90.

[245] Sobre la relación entre Descartes y Agustín, especialmente en lo que respecta a la teoría del conocimiento, *vid.* E. PRZYWARA, *San Agustín. Trayectoria de su genio. Contextura de su espíritu*, Buenos Aires, 1949, págs. 37-42.

[246] *Vid.* además PRZYWARA, *San Agustín*…, págs. 43-46, Ph. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, París, 1970, L. SCOTT, «The spirit and the letter: St. Augustine and Pascal», *Augustine Studies* 11 (1980), págs. 145-154.

[247] Sobre este autor y su obra, *vid.* G. BARDY, *Le De civitate Dei, source principale du 'Discours sur l'histoire universelle*, París, 1913.

[248] «Introducción», en *Obras de San Agustín*, XVI, págs. 89-90.

[249] Publicada en París en 1874.

[250] Sobre la relación entre Gibbon y Agustín, *vid.* además W. J. MCGILL, «Augustine and Gibbon: two images of the Self», *Religion and life* 48 (1979), 337-347.

[251] *Vid.* además PRZYWARA, *San Agustín*…, págs. 47-57, que también se ocupa de su relación con Kierkegaard.

[252] Sus ideas pueden verse en D. CORTÉS, *Obras completas de Donoso Cortés II, Estudios sobre la historia*, Madrid, 1970. Sobre su figura *vid.* además J. CHAIX RUI, *Donoso Cortés théologien de l'histoire et prophète*, París, 1959, D. SEVILLA, «El impacto de Agustín en Donoso. Las dos ciudades y las dos

civilizaciones», en *Estudios sobre La ciudad de Dios*, tomo II *(La ciudad de Dios* 167), El Escorial, 1956, págs. 621-645.

[253] Véase a ese respecto CAPÁNAGA, «Introducción», en *Obras de San Agustín*, XVI, págs. 92-98.

[254] Cita de este autor dos publicaciones relacionadas con la interpretación histórica, concretamente su *Théologie de l'histoire*, París, 1968, y su «La théologie de l' histoire chez Augustin», en *Augustinus Magister*, III, París, 1954, págs. 193-212.

[255] T. L. MIETHE, *Augustinian Bibliography (1970-1980), with Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*, Londres, 1982, págs. 137-139.

[256] L. RIBER, «Historia del texto», en *San Agustín. La ciudad de Dios*, vol. I, Barcelona, 1953, págs. LVII-LXIX, *vid.*, además B. DOMBART- A. KALB, «Praefatio», en *Sancti Augustini De civitate Dei libri I-X*, Turnholt, 1955, págs. V-VIII, A. WILMART, «La tradition des grands ouvrages de saint Augustin», *Miscellanea Agostiniana*, II, Roma, 1931, págs. 279-294.

[257] Un intento de ello es el realizado por DOMBART en la cuarta edición de Teubner, t. I, pág. XXXIII, pero solamente lo hace de los primeros libros.

[258] RIBER, «Historia del texto», pág. LIX.

[259] T. ALONSO TURIENZO, «Tradición manuscrita escurialense de «La Ciudad de Dios», *La ciudad de Dios*, 167 (1954), 589-623; 168 (1955), 111-115, 377-389.

[260] O. GARCÍA DE LA FUENTE, V. PALENTINOS FRANCO, «El texto del «De civitate Dei» de San Agustín según el manuscrito escurialense s. I. 16 (I)», *Analecta Malacitana* X 2 (1987), 219-257, y O. GARCÍA DE LA FUENTE, V. PALENTINOS FRANCO, «El texto del «De civitate Dei» de San Agustín según el manuscrito escurialense s. I. 16 (II)», *Analecta Malacitana* XI 1 (1988), 39-71, que continúa el trabajo iniciado por ALONSO TURIENZO.

[261] En opinión de G. FOLLIET, «Deux grandes éditions de saint Augustin au 19e s. Gaume (1836-1839)-Migne (1841-1842)», *Augustiniana* 45 (1995), 5-44, la edición de Migne ha sido en general infravalorada, ya que no consiste, como suele creerse, en una mera reedición de la de los padres Maurinos, sino que para algunas obras de Agustín, como *De civitate Dei* se realizó una profunda revisión del texto.

[262] *La ciudad de Dios, del glorioso Doctor de la Iglesia San Agustín, Obispo hiponense, en veintidós libros... Traducidos del latín al romance por Antonio de Roys Roças, natural de la Villa de Vergara*. En Madrid por Juan de la Cuesta, 1614.

[263] *La Ciudad de Dios, del gran Padre y Doctor de la Iglesia San Agustín, dividida en veintidós libros. Traducidos del latín al castellano por el Dr. José Cayetano Díaz de Beyral y Bermúdez, del gremio y claustro de la Real Universidad de Huesca…*, Madrid, 1793.

[264] Madrid, Imprenta Real, 1893.

[265] *San Agustín, La ciudad de Dios*, Traducción de José Cayetano Beyral y Bermúdez, con notas y comentarios por Gabriel Riesco y una introducción de Giovanni Papini, Buenos Aires, 1941.

[266] J. MORÁN, *Obras de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios*, Ed. preparada por J. MORÁN, I-II, Madrid, 1964[2].

[267] S. SANTAMARTA DEL RÍO - M. FUERTES LANERO, *Obras de San Agustín* XVI. *La Ciudad de Dios*, Trad. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero; introd. y notas V. CAPÁNAGA, Madrid, 1988[4].

[268] J. BASTARDAS-L. RIBER, *San Agustín. La ciudad de Dios*, trad. L RIBER, texto revisado por J. BASTARDAS. Vol. I (I-II), vol. II (III-V), Barcelona, 1958.

[269] Sobre este problema, *vid*. RIBER, «Historia del texto»…, siguiendo a B. DOMBART, A. KALB, *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII, ex recensione B. DOMBART quartum recognovit A. KALB*, vol. I, Leipzig, 1928, pág. XII, ya que el estudio de los códices parece demostrar que Agustín publicó su obra sin división en capítulos, y que los *tituli* constituían un *breviculus* al margen del texto, excluye la posibilidad de que éstos fueran obra de Agustín, y considera que pertenecen a un editor desconocido, no anterior al siglo VI. H. I. MARROU, «La division en chapitres des livres de la *Cité de Dieu*», en *Mélanges J. de Ghellinck*, I, Gembloux, 1951, págs. 235-249, reconoce que dichos *tituli* no constituían un encabezamiento de los capítulos de cada libro,

que en el original agustiniano no existían, sino un *breviculus* obra del propio Agustín. Para llegar a dicha conclusión se basa en la carta a Firmo, publicada por primera vez por C. LAMBOT, «Lettre inédite…», y donde indica que la obra estaba acompañada de un sumario que resumía su contenido.

LIBRO I

SUMARIO

PREFACIO[1]

He asumido la tarea, emprendida en cumplimiento de la promesa que te hice, queridísimo hijo Marcelino[2], de defender la gloriosísima ciudad de Dios[3] contra aquellos que prefieren a sus propios dioses antes que a su fundador, ya en el transcurso presente de los tiempos, en el que peregrina entre los impíos viviendo por la fe[4], ya en la

estabilidad de la morada eterna que ahora espera con paciencia[5], *hasta que la justicia se convierta en juicio*[6], y que finalmente alcanzará mediante su supremacía en una victoria definitiva y una paz perfecta. Tarea ingente y ardua[7], pero Dios es nuestra ayuda[8]. Soy consciente, en efecto, de cuántas energías se requieren para convencer a los soberbios de la gran importancia de la que goza la virtud de la humildad, por medio de la cual su excelsitud, que no es usurpación de la altanería humana, sino concesión de la gracia divina, trasciende sobre todas las cimas terrenas, vacilantes a causa del devenir de los tiempos. Pues el rey y fundador de esta ciudad, de la que hemos dispuesto tratar, reveló en la Escritura dirigida a su pueblo el sentido de la ley divina, donde queda dicho: *Dios resiste a los soberbios, y da la gracia a los humildes*[9]. Pero esta facultad, que es propia de Dios, pretende arrogársela también el hinchado orgullo del alma soberbia, y gusta de que se diga en su alabanza:

«respeta a los vencidos y abate a los soberbios[10]».

Por ello, además, respecto a la ciudad terrena, que en su afán de dominar, aunque los pueblos la sirvan, ella misma es dominada por su propio deseo de dominio, tampoco debe omitirse nada que el plan de esta obra que he emprendido exija que se diga y que mi capacidad permita exponer.

1

De esta ciudad presente, en efecto, surgen enemigos frente a los cuales debe ser defendida la ciudad de Dios. Muchos de ellos, no obstante, una vez enmendado el error de su impiedad, se convierten en ella en ciudadanos suficientemente dignos; otros muchos, por el contrario, se inflaman en un odio tan vehemente hacia la misma, y se muestran tan desagradecidos ante los favores manifiestos de su redentor, que hoy no moverían sus lenguas contra ella si al huir del hierro enemigo no hubieran hallado en sus lugares sagrados la vida de la que se vanaglorian. ¿No son también hostiles al nombre de Cristo aquellos romanos a quienes los bárbaros respetaron por causa de su devoción a Cristo? De ello dan fe los santuarios de los mártires[11] y las basílicas de los apóstoles, que en medio de aquella devastación de la ciudad acogieron a los que huían a refugiarse en ellos, propios o extraños[12]. Hasta allí mostraba su crueldad el enemigo sanguinario, allí encontraba su límite la furia del homicida, allí eran conducidos por enemigos compasivos aquellos a quienes habían respetado incluso fuera de estos lugares, a fin de que no cayeran en manos de otros que no estaban dotados de idéntica misericordia. Incluso aquellos mismos que se mostraron sin embargo crueles y furibundos en otros lugares, según la costumbre del enemigo, una vez que llegaban a aquellos donde les estaba

vedado lo que en otros hubieran permitido las leyes de la guerra, veían refrenada toda su cruel ansia de infligir heridas y se quebrantaba su deseo de tomar prisioneros. Así huyeron muchos que ahora denuestan los tiempos cristianos y achacan a Cristo los males que soportó aquella ciudad; en cambio, no atribuyen a nuestro Cristo el don de hallarse sanos y salvos que se les concedió por devoción a Cristo, sino a su fortuna, cuando más bien deberían, si tuvieran algo de buen juicio, atribuir aquellas penosas y duras tribulaciones que sufrieron a manos de los enemigos a la providencia divina, que suele enmendar y depurar con las guerras las costumbres corrompidas de los humanos, y, al mismo tiempo, poner a prueba con tales aflicciones a los mortales que llevan una vida justa y digna de alabanza, y, una vez probados, o bien trasladarlos a otra mejor o bien retenerlos todavía en estas tierras para otros fines; pero el hecho de que los terribles bárbaros les hubieran respetado en contra de la costumbre de la guerra por el nombre de Cristo, ya fuera en cualquier parte, ya en los lugares consagrados especialmente a Él, elegidos los de mayor capacidad para recibir a la multitud en virtud de una misericordia más generosa, deberían atribuirlo a los tiempos cristianos, y, en consecuencia, por un lado, dar las gracias a Dios, por otro, acudir a su nombre con sinceridad para escapar de las penas del fuego eterno, nombre que muchos de ellos usurparon en falso para escapar de las penas de la calamidad presente. Pues entre aquellos que ves insultar con insolencia y desvergüenza a los siervos de Cristo, hay muchos que no hubieran escapado de aquella muerte y destrucción de no haber fingido ser ellos siervos de Cristo. Y ahora, en su ingrata soberbia y sacrílega locura, se oponen a su nombre con perverso corazón para ser castigados en las tinieblas sempiternas, nombre al que se acogieron aun con palabras engañosas para disfrutar de la luz temporal.

2

Multitud de guerras acontecidas han sido relatadas, ya anteriores a la fundación de la ciudad, ya a partir de su surgimiento y hegemonía: léanlas y señalen si alguna ciudad fue tomada por extranjeros bajo la condición de que los enemigos que lo hicieron respetaran a aquellos a quienes descubrieran refugiados en los templos de sus dioses, o si algún caudillo bárbaro ordenó que, una vez asaltada la ciudad, no se hiciera daño a nadie que hubiera sido hallado en tal o en cual templo[13]. ¿No vio Eneas a Príamo entre los altares

> «profanando con su sangre los fuegos que él mismo había consagrado?[14]».

¿Acaso Diomedes y Ulises

> «no se apoderaron de la efigie sagrada una vez muertos los guardianes de la alta fortaleza, y osaron tocar con las manos ensangrentadas las cintas virginales de la

diosa?[15]».

Pero tampoco es verdad lo que sigue:

> «A partir de aquello se desvanecía y disipaba la frágil esperanza de los Dánaos[16]».

En realidad al final consiguieron la victoria, destruyeron Troya a sangre y fuego y degollaron a Príamo, que se había refugiado junto a los altares[17]. Y Troya no pereció por haber perdido a Minerva. ¿Qué había perdido antes la propia Minerva para perecer? ¿A sus guardianes quizás? Esto es cierto sin lugar a dudas, pues, una vez muertos aquéllos, se la pudieron llevar. En realidad la imagen no protegía a los humanos, sino que éstos la protegían a ella. Así pues, ¿cómo es que se le rendía culto para que custodiase a la patria y a sus ciudadanos, si no fue capaz de custodiar a sus propios guardianes?[18].

3

¡Fijaos a qué clase de dioses los romanos se complacían en haber encomendado la salvaguardia de su ciudad! ¡Qué error tan lamentable! Y se indignan contra nosotros cuando hablamos así de sus dioses; pero no lo hacen contra sus autores, a los que estudiaron a cambio de dinero e, incluso, consideraron a los propios maestros especialmente merecedores de un salario público y de honores.

De hecho, en Virgilio, al que leen los niños pequeños a fin de que este gran poeta, el más brillante e ilustre de todos[19], no pueda caer fácilmente en el olvido al haberse empapado de él las almas tiernas, según aquel dicho de Horacio:

> «la jarra nueva conservará largo tiempo el aroma del que se impregnó una vez[20]»,

en Virgilio, digo, se presenta a Juno, hostil a los troyanos, diciéndole a Eolo[21], rey de los vientos, a fin de hostigarle contra ellos:

> «Una nación enemiga mía surca el mar Tirreno llevando a Italia Troya y sus penates vencidos[22]».

¿Es así como unas personas sensatas debieron encomendar Roma a esos penates vencidos, a fin de que no fuera vencida? Pero Juno pronunciaba estas palabras como mujer encolerizada, sin saber lo que decía. ¿Y qué dice el propio Eneas, tantas veces llamado piadoso? ¿No relata del modo siguiente:

«Panto, hijo de Otreo[23], sacerdote de la fortaleza y de Febo, él mismo arrastra en sus manos los objetos sagrados, los penates vencidos y a su pequeño nieto, y enloquecido se dirige a la carrera a nuestra morada?[24]».

¿No está presentando a esos mismos dioses, a los que no duda en llamar vencidos, encomendados a él antes que él a ellos cuando se le dice:

«Troya te encomienda sus objetos sagrados y sus Penates?[25]».

Así pues, si Virgilio no sólo declara vencidos a tales dioses vencidos, sino también encomendados a un ser humano, para que, aun vencidos, pudieran escapar de algún modo, ¿qué clase de locura es pensar que Roma había sido confiada sabiamente a tales tutores, y que, si no los hubiera perdido, no hubiera podido ser destruida?

Más aún, rendir culto a dioses vencidos como protectores y defensores, ¿qué otra cosa es sino tener no unos buenos dioses, sino unos malos pagadores[26]? En efecto, ¡cuánto más sensato resulta creer no que Roma no se hubiera visto abocada a este desastre si ellos no hubiesen perecido antes, sino más bien que ellos deberían haber perecido en el pasado si Roma no se hubiera esforzado tanto en protegerlos! ¿Quién, pues, no es capaz de darse cuenta a primera vista de cuán vana resultó su presunción de que no podía ser vencida bajo la protección de unos defensores vencidos, y de que pereció porque perdió a sus dioses protectores, cuando, en realidad, la única causa posible de ello fue el haber decidido tener unos dioses protectores destinados a perecer? Así pues, cuando los poetas escribían y cantaban aquellas historias sobre dioses vencidos no era por el placer de mentir, sino que, como a personas sensatas[27] que eran, la verdad les impulsaba a darlas a conocer. Estas cuestiones han de ser tratadas en otro lugar de manera más oportuna, con mayor diligencia y amplitud[28]. Ahora expondré brevemente, en la medida de mis posibilidades, aquello que me había propuesto decir acerca de las personas ingratas, que en su blasfemia achacan a Cristo aquellos males que soportan merecidamente por la perversidad de sus costumbres. En cambio, no se dignan tener en cuenta el hecho de haber sido respetados por devoción a Cristo, aun siendo tal su condición, y en la demencia de su sacrílega perversidad desatan contra su nombre las mismas lenguas con las que usurparon con falsedad ese mismo nombre para salvar su vida, o que contuvieron por miedo en los lugares consagrados a él, para, tras haber permanecido seguros y protegidos allí, donde no habían sufrido daño por parte de los enemigos gracias a él, lanzarse fuera de esos lugares con hostil maledicencia contra él.

Como he dicho, la misma Troya, madre del pueblo romano, no pudo proteger a sus ciudadanos, en los lugares consagrados a sus dioses, del fuego y el hierro de los griegos, que rendían culto a esos mismos dioses; es más:

> «en el templo de Juno guardianes escogidos, Fénix[29] y el cruel Ulises, vigilaban el botín; por doquier se amontonaban las riquezas troyanas arrebatadas a los templos incendiados, los altares de los dioses, las cráteras de oro macizo y las vestiduras capturadas. A su alrededor permanecen en pie los niños y las aterrorizadas madres en larga hilera[30]».

Por lo visto, el lugar consagrado a tan excelsa diosa se eligió no de forma que no fuera lícito sacar de él a los prisioneros, sino que resultase apropiado para encerrarlos. Compara ahora aquel templo, no de cualquier dios gregario o de la vulgar muchedumbre[31], sino de la mismísima hermana y esposa de Júpiter, reina de todos los dioses[32], con los santuarios de nuestros apóstoles. Allí se llevaban los despojos arrebatados a los templos incendiados y a los dioses, no para entregarlos a los vencidos, sino para repartirlos entre los vencedores; aquí en cambio se restituyó con honor y religiosísima reverencia incluso aquello que, habiendo sido hallado en otra parte, se descubrió que pertenecía a aquellos lugares. Allí la libertad se perdió, aquí se conservó; allí se encerró a los cautivos, aquí se prohibió el cautiverio; allí se mantenía apresados a aquellos cuyo destino era convertirse en posesión de unos enemigos ávidos de dominio, aquí eran conducidos para ser liberados por otros compasivos: en fin, aquel templo de Juno fue elegido para su provecho por la avaricia y la soberbia de veleidosos grieguecillos[33], estas basílicas de Cristo por la misericordia y la humildad de bárbaros, aun feroces. A no ser que tal vez los griegos en realidad respetaron en aquella victoria suya los templos de los dioses comunes, y no se atrevieron a herir o a tomar prisioneros a los desgraciados y vencidos troyanos que iban allí a refugiarse, y, en cambio, Virgilio, según la costumbre de los poetas, se inventó estas historias. Lo que es cierto es que él describió lo que acostumbran a hacer los enemigos cuando destruyen ciudades.

5

Tampoco Catón[34] deja de recordar esta costumbre, según escribe Salustio, historiador de reconocida veracidad, en la exposición ante el senado de su parecer acerca de los conjurados: «doncellas y niños eran raptados, los hijos arrancados del abrazo de sus padres, las madres de familia sometidas al capricho de los vencedores, templos y casas eran expoliados, se producían matanzas e incendios: en suma, todo estaba lleno de armas, cadáveres, sangre y duelo»[35]. Si no hubiera mencionado aquí los templos,

podríamos pensar que los enemigos solían respetar las moradas de los dioses. Y esta barbarie no la temían los templos romanos de parte de enemigos extranjeros, sino de Catilina[36] y sus secuaces, nobilísimos senadores y ciudadanos romanos. Aunque, a decir verdad, éstos no eran sino unos perdidos y parricidas de su patria.

6

¿Por qué, pues, ha de transcurrir nuestro discurso a través de multitud de naciones que entablaron guerras entre sí y jamás respetaron a los vencidos en las moradas de sus dioses? Observemos a los propios romanos, digo, recordemos y contemplemos a los mismísimos romanos, en cuya singular alabanza se ha dicho:

«respetaban a los vencidos y abatían a los soberbios[37]»,

y que, cuando recibían una afrenta, preferían perdonarla a perseguirla[38]. Dígannos qué templos solían exceptuar para que quedara en libertad todo aquel que se hubiera refugiado en ellos, cuando, para extender su dominio, destruyeron tantas y tan importantes ciudades tras asaltarlas y capturarlas. ¿Lo hacían acaso ellos y los narradores de tales empresas se lo callaban? ¿Así que aquéllos, tan interesados como se hallaban en la búsqueda de historias dignas de alabanza, omitían estos indicios de piedad, tan admirables para su mentalidad? Se cuenta que Marco Marcelo[39], ilustre entre la estirpe romana, conquistador de la hermosísima ciudad de Siracusa, lloró por ella antes de su caída, y que derramó sus lágrimas antes que la sangre de aquélla. Se ocupó también de que se respetase el pudor incluso en el enemigo. Pues antes de haber ordenado como vencedor la conquista de la ciudad, decretó mediante un edicto que nadie ultrajase el cuerpo de ninguna persona libre[40]. No obstante, la ciudad fue destruida según la costumbre de la guerra, y en ninguna parte se lee que un general tan casto y clemente hubiera decretado que se conservara ileso a aquel que hubiera huido a tal o a cual templo. Sin duda un acto semejante no se hubiera omitido de ningún modo, cuando no se pudo callar ni el llanto de Marcelo ni el edicto que había promulgado para que el pudor no fuera en absoluto mancillado. Fabio[41], destructor de la ciudad de Tarento, es alabado por haberse abstenido del saqueo de las imágenes. Pues al consultarle su secretario cuáles eran sus órdenes respecto a las estatuas de los dioses, que se habían capturado en buen número, incluso sazonó su moderación con un toque de humor. Pues preguntó cómo eran, y cuando se le informó de que muchas no sólo eran de gran tamaño, sino que también estaban armadas, dijo: «Dejemos a los Tarentinos sus dioses encolerizados». Por consiguiente, si los narradores de las empresas de los romanos no pudieron callar ni el llanto del primero ni la risa del segundo, ni la casta misericordia del uno ni la chistosa

moderación del otro, ¿cómo iban a pasar por alto que se hubiera respetado a algunas personas en honor a cualquiera de sus dioses, prohibiendo que se cometieran matanzas o se tomaran prisioneros en tal o cual templo?

7

Así pues, toda la devastación, la matanza, el pillaje, el incendio y el daño perpetrados en este recentísimo desastre romano fueron resultado de la costumbre de la guerra; en cambio, aquello que se hizo según una nueva costumbre según la cual, tomando los acontecimientos un cariz inesperado, la crueldad bárbara se mostró tan moderada que se eligieron y designaron las basílicas más amplias para que las llenase una población a la que se había de respetar, donde nadie fuese herido, de donde nadie fuese arrancado, adonde muchos fueran llevados por enemigos compasivos para ser liberados, de donde nadie fuera raptado por crueles enemigos en calidad de prisionero, quien no ve que ello ha de atribuirse al nombre de Cristo, a los tiempos cristianos, está ciego, quien lo ve y no lo alaba, es un ingrato, quien combate al que lo alaba, un demente. Lejos esté de nadie sensato atribuirlo a los fieros bárbaros[42]. Aquél aterrorizó a las mentes más temibles y crueles, aquél les puso freno, aquél las moderó de forma asombrosa, aquel que hace mucho tiempo dijo a través de un profeta: *probaré con la vara sus iniquidades y sus pecados con el látigo; pero no apartaré mi misericordia de ellos*[43].

8

Alguien dirá: «¿por qué, pues, esta misericordia divina ha alcanzado también a los impíos y a los ingratos?». ¿Por qué pensamos, si no es porque quien la ofreció es aquel que cada día *hace salir su sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos?*[44] Efectivamente, aunque algunos de ellos al reflexionar sobre esto se corrijan de su impiedad mediante el arrepentimiento, otros, en cambio, como dice el apóstol, *despreciando las riquezas de la bondad y de la largueza de ánimo de Dios, de acuerdo con la dureza de su corazón y su alma impenitente* atesoran *para sí la ira para el día de la ira y de la revelación del juicio justo de Dios, que pagará a cada uno según sus obras*[45]. Sin embargo, la paciencia de Dios invita a los malvados al arrepentimiento, así como el azote de Dios instruye a los buenos en la paciencia. Asimismo, la misericordia de Dios abraza a los buenos para protegerlos, así como la severidad de Dios recae sobre los malos para castigarlos. Lo cierto es que a la providencia divina complació disponer para la vida futura bienes para los justos de los cuales no disfrutarán los injustos, y males para los impíos por los cuales no sufrirán los bondadosos. Quiso en cambio que estos bienes y males temporales fueran comunes para unos y otros, para que ni se deseen con excesiva avidez los bienes que comprobamos que poseen también los malos, ni se eviten de forma

vergonzosa los males por los que también los buenos se ven afectados en muchas ocasiones.

Por otra parte, resulta de especial interés cuál es la actitud ya ante las circunstancias que se llaman prósperas, ya ante aquellas que se denominan adversas. Pues el bueno ni se ensoberbece con los bienes temporales ni se derrumba con los males; el malvado, en cambio, es castigado por tal infelicidad porque con la felicidad se corrompe. Sin embargo, Dios muestra a menudo con bastante claridad su intervención en el reparto de dichos bienes y males. Pues, si castigase ahora todo pecado con una pena manifiesta, se creería que no se reserva nada para el juicio final; por el contrario, si la divinidad no castigase ahora ningún pecado abiertamente, se creería que no existe la providencia divina. Igualmente, en lo que respecta a la prosperidad, si Dios no la concediera con evidentísima largueza a algunos de los que la piden, diríamos que esto no le atañe; y, del mismo modo, si se la concediera a todos los que la piden, pensaríamos que no se le debe servir por otra razón más que por tales recompensas, y tal servidumbre no nos haría piadosos, sino más bien codiciosos y avaros. Siendo así las cosas, aquellos que, buenos o malos, se vieron afligidos del mismo modo, no dejan de ser distintos porque no sea distinto lo que soportaron unos y otros. Se mantienen en efecto las diferencias entre los que sufren en igualdad de sufrimientos, y, aunque se hallen sometidos a un mismo tormento, no son idénticos la virtud y el vicio. Pues, como bajo un único fuego el oro resplandece y la paja humea, bajo los mismos trillos la paja se tritura y se limpia el grano, y la hez no se mezcla con el aceite porque se exprima con el peso de la misma prensa, del mismo modo, una sola e idéntica fuerza en su irrupción prueba, purifica y pule a los buenos, pero condena, abate y extermina a los malos. De ahí que en la misma aflicción los malos maldicen a Dios y blasfeman, los buenos en cambio le suplican y alaban. Lo único que importa no es la naturaleza de los males, sino la índole de quien los soporta. Pues, agitados con idéntico movimiento, el cieno apesta terriblemente y el perfume exhala una suave fragancia.

9

Entonces, ¿qué mal sufrieron los cristianos en aquella devastación que no les sirviera de provecho, si se considera a la luz de la fe? Principalmente que cuando reflexionan con humildad sobre esos mismos pecados por cuya causa Dios, en su indignación, llenó el mundo de tan grandes calamidades, aunque disten mucho de los facinerosos, deshonestos e impíos, no se consideran, sin embargo, libres de falta hasta el extremo de no juzgarse merecedores de soportar males en la vida temporal por su causa. Exceptuado el hecho de que toda persona, aun viviendo de forma todo lo honesta que se quiera, cede en algunos casos a la concupiscencia carnal, aunque sin llegar a la barbarie del crimen, el abismo de la ignominia y la abominación de la impiedad, y sí, en cambio, a la comisión

de algunos pecados, ya raros, ya tanto más abundantes cuanto más leves —exceptuado, pues, esto— ¿a quién puede encontrarse fácilmente que considere tal como merecen ser considerados a aquellos mismos por cuya horrenda soberbia, lujuria y avaricia y por cuyas execrables iniquidades e impiedades Dios destruyó las tierras tal como anunció en sus amenazas?[46] ¿Va a vivir con ellos como se debe vivir con semejantes personas? Efectivamente, a menudo hipócritamente se prescinde de enseñarles y aconsejarles, algunas veces incluso de reprenderles y amonestarles, ya cuando se siente insatisfacción por la labor, ya cuando no nos atrevemos a atacarles de frente, ya cuando evitamos las enemistades para que no se conviertan en un obstáculo y nos perjudiquen en los bienes temporales, sea en los que nuestra codicia ansía conseguir todavía, sea en los que la debilidad teme perder. De ese modo, aunque la vida de los malos desagrade a los buenos y, por ello, no caigan con ellos en aquella condenación que está dispuesta después de esta vida para personas de tal índole, sin embargo, por perdonar sus pecados más condenables por razones tales, mientras los temen en los suyos, aunque leves y veniales, merecidamente son azotados con ellos en la vida temporal, aunque en la eternidad no sean castigados en modo alguno, y, merecidamente, cuando por la voluntad divina son afligidos con éstos, sienten la amargura de esta vida, por amor a cuya dulzura no quisieron causar amargura a los pecadores. Ahora bien, si alguien se abstiene de reprender y amonestar a los que obran mal porque busca una ocasión más oportuna, o porque teme que éstos mismos se vuelvan peores por ello o impidan que otros débiles sean instruidos en la vida honesta y piadosa, y los presionen y aparten de la fe, esto no parece una concesión al interés propio, sino una muestra de caridad. Sí resulta digno de reproche que aquellos que viven de forma diferente que los malos y aborrecen sus acciones se muestren indulgentes sin embargo con los pecados de otros, que deberían corregir o incluso reprender, mientras se guardan de ofenderlos para que no les perjudiquen en aquellos bienes de los que los buenos disfrutan lícita y honradamente, pero con mayor avidez de lo que correspondía a quienes son peregrinos en este mundo y portan ante sí la esperanza de una patria superior. Ciertamente no sólo los más débiles, que llevan vida conyugal[47], que tienen hijos o buscan tenerlos, que poseen casas y servidumbre (a los que se dirige el apóstol en las iglesias enseñando y aconsejando de qué modo deben vivir las esposas con los maridos y los maridos con las esposas, los hijos con los padres y los padres con los hijos, los esclavos con los amos y los amos con los esclavos)[48], adquieren de buen grado muchos bienes temporales, muchos terrenales, y sienten disgusto por su pérdida, y, a causa de ellos, no se atreven a ofender a personas cuya vida llena de corrupción y de crímenes les desagrada. También aquellos que mantienen un género de vida más elevado, que no están atados por los lazos conyugales, y viven con alimento y vestido sencillos, muchas veces, por temor a las insidias y los ataques de los malvados contra su reputación y su integridad física, se abstienen de

reprenderlos. Aunque no los teman hasta el punto de ceder en la comisión de acciones tales a cualesquiera abominaciones y maldades suyas, muchas veces, sin embargo, no quieren condenar estas mismas acciones que no cometen con éstos, a pesar de que tal vez podrían corregir a algunos condenándolas, no fuera a ser que, de no tener éxito, su integridad física y su reputación se expusieran al peligro de la perdición, y ello no en la consideración de que su integridad física y su reputación son necesarias para la instrucción de las gentes, sino más bien por esa debilidad que se deja deleitar por la lengua lisonjera y la vida terrena, mientras se teme el juicio humano[49] y el sufrimiento o la muerte de la carne, es decir, por ciertas ataduras de las pasiones, no por los deberes de la caridad.

Así pues, no me parece que sea éste un motivo sin importancia para que los buenos también sean azotados junto con los malos cuando a Dios place castigar las costumbres depravadas incluso con la aplicación de castigos temporales. En efecto, son azotados conjuntamente no porque lleven mala vida de forma simultánea, sino porque juntos aman la vida temporal, no ciertamente de la misma manera, sino a la par, una vida que deberían despreciar los buenos para que aquéllos, una vez amonestados y corregidos, consiguieran la eterna. Y si no quisieran aliarse con ellos en su consecución, habrían de ser soportados y amados como enemigos, porque, mientras viven, siempre queda en la incertidumbre si van a cambiar su voluntad para mejor. En este asunto tienen una responsabilidad no ya idéntica, sino mucho más grave, aquellos a los que se dice a través del profeta: *Aquél sin duda morirá en su pecado, pero yo reclamaré su sangre de mano del centinela*?[50]. En efecto, a ese propósito fueron establecidos en las iglesias los centinelas[51], es decir, los prepósitos de los pueblos, para que no cejen en la reprensión de los pecados. Y, sin embargo, no por este motivo se halla enteramente libre de semejante culpa aquel que, aun no siendo prepósito, conoce no obstante en aquellos a quienes está unido por la necesidad de esta vida muchas actitudes que deberían ser advertidas y reprochadas, y se despreocupa, evitando ofenderlos a causa de los bienes de los que disfruta en esta vida no de forma indebida, pero deleitándose en ellos más de lo debido. Tienen además los buenos otra causa, como la que tuvo Job, por la que ser afligidos con males temporales: para que el propio espíritu humano se ponga a prueba y sea consciente de con qué gran sentimiento de piedad ama a Dios sin esperar nada a cambio.

10

Una vez consideradas y analizadas convenientemente estas cuestiones, observa si ha acontecido algún mal a los fieles y piadosos que no se les haya tornado en bien, a no ser que quizá haya que pensar que carece de sentido aquella sentencia apostólica en la que se dice: *Sabemos que para quienes aman a Dios todo contribuye al bien*[52]. Perdieron todo

lo que tenían. ¿Acaso perdieron la fe? ¿Acaso la piedad? ¿Y los bienes del interior del ser humano, que es rico ante Dios?[53] Estas son las riquezas de los cristianos. Y un apóstol rico en ellas decía*: es un gran negocio sin duda la piedad del que se siente satisfecho con lo que tiene. Pues nada trajimos a este mundo, pero tampoco podemos llevarnos nada. Y si tenemos alimento y vestido nos contentamos con ello. Pues los que desean hacerse ricos caen en la tentación, en la trampa, y en muchos deseos ⟨absurdos⟩ y perniciosos que hunden a los seres humanos en la muerte y la perdición. En efecto, la avaricia es la raíz de todos los males, y algunos, viéndose arrastrados por ella, se desviaron de la fe y se implicaron en muchos dolores*[54]. Así pues, aquellos cuyas riquezas terrenales se perdieron en aquella devastación, si las poseían según habían oído hablar de éste, como un pobre por fuera y como un rico por dentro, es decir, si hacían uso del mundo como si no hicieran uso de él[55], pudieron decir lo que aquél, poderosamente tentado y en modo alguno vencido: *Desnudo salí del vientre de mi madre, desnudo volveré a la tierra. El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó, como plugo al Señor así se hizo: bendito sea el nombre del Señor*[56]; de modo que como buen siervo consideraba una gran riqueza la misma voluntad de su Señor, y al seguirla a pies juntillas se enriquecería en su espíritu, y no se entristecería viviendo privado de aquellos bienes que pronto habría de abandonar cuando muriera. En cambio, aquellos más débiles, que, aunque no antepusieran estos bienes terrenos a Cristo, sin embargo, estaban apegados a ellos de forma un tanto codiciosa, se dieron cuenta al perderlos de la magnitud de su pecado de amarlos. Efectivamente, sufrieron en la misma medida en que se habían implicado en los sufrimientos, tal como se dice en las palabras del apóstol que recordé anteriormente. Convenía, pues, que se impartiesen lecciones surgidas de la experiencia a aquellos que desdeñaron las de las palabras durante tanto tiempo. Pues cuando dijo el apóstol: *los que desean hacerse ricos caen en la tentación* y lo que sigue, sin duda reprende el anhelo de riquezas, no su posesión, pues en otro lugar dio el siguiente precepto: *Ordena a los ricos de este mundo que no se muestren soberbios ni pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas, sino en Dios vivo, que nos proporciona todas las cosas en abundancia para nuestro disfrute: que practiquen el bien, que sean ricos en buenas obras, que den con generosidad, que compartan, que atesoren para sí un buen fundamento para el futuro, a fin de alcanzar la verdadera vida*[57]. Quienes actuaban así respecto a sus riquezas se aliviaron de leves pérdidas con grandes beneficios, y sintieron por los bienes que conservaron de forma más segura distribuyéndolos generosamente una satisfacción mayor que la tristeza por aquellos que perdieron más fácilmente reteniéndolos de forma medrosa. Pues pudo perecer en la tierra lo que no interesó llevarse de allí. En efecto, quienes aceptaron el consejo de su Señor cuando les dijo: *no escondáis tesoros en la tierra, donde la polilla y la herrumbre los destruyen y donde los ladrones horadan y roban; amasaos en cambio tesoros en el*

cielo, donde no llega el ladrón ni la polilla los echa a perder; pues donde está tu tesoro, allí también estará tu corazón[58], en el tiempo de tribulación experimentaron con cuánta sensatez actuaron al no despreciar al más veraz preceptor y al más fiel e invencible guardián de su tesoro. Pues si muchos se alegraron de haber tenido sus riquezas allí donde la suerte quiso que no llegase el enemigo, ¡con cuánta más certeza y seguridad pudieron alegrarse quienes, por consejo de su Dios, las trasladaron allí donde no pudiera llegar en absoluto! De ahí que nuestro Paulino, obispo de Nola[59], convertido por voluntad propia de opulentísimo en riquezas en paupérrimo, pero riquísimo en santidad, cuando los bárbaros devastaron también dicha ciudad, siendo su prisionero, hacía este ruego en su corazón, tal como supimos posteriormente por él mismo: «Señor, que no sea torturado a causa del oro y la plata; pues tú sabes dónde están todos mis bienes». En efecto, tenía todos sus bienes allí donde le había indicado que los guardase y atesorase aquel que había anunciado que estos males habrían de caer sobre el mundo. Y, por ello, quienes habían obedecido a su señor cuando les aconsejaba dónde y cómo debían atesorar, no perdieron tampoco las propias riquezas terrenas en las incursiones bárbaras. En cambio, aquellos que lamentaron no haber obedecido, aprendieron qué debía hacerse con tales riquezas, si no por un conocimiento previo, sí gracias a la experiencia posterior.

Pero se podría objetar que algunas buenas personas, incluso cristianas, fueron sometidas a tormentos para que entregasen sus bienes a los enemigos. No obstante, aquéllos ni pudieron entregar ni perder aquel bien que les hacía buenos. Y si prefirieron ser torturados antes que entregar las riquezas obtenidas con maldad, en ese caso no eran buenos. Efectivamente, a aquellos que soportaban por el oro unos suplicios tales como los que deberían soportar por Cristo se les debería haber advertido que aprendiesen a amar preferentemente a aquel que enriquecería con la felicidad eterna a los que sufrieran por él, y no el oro y la plata, por los que resultó especialmente lamentable sufrir, ya los ocultaran mintiendo, ya los entregaran diciendo la verdad. Pues en medio de los tormentos nadie perdió a Cristo confesando, nadie conservó el oro sino negando. En consecuencia, tal vez resultaban más útiles los tormentos que enseñaban que debía amarse el bien incorruptible que aquellos bienes por amor a los cuales sus dueños eran atormentados sin ningún fruto provechoso.

Pero también algunos que no tenían nada que entregar fueron torturados porque no se les creyó. Y éstos tal vez deseaban tener, y no eran pobres por una voluntad santa; a éstos se hubo de enseñar que no ya sus posesiones, sino su propia codicia era digna de tales tormentos. No sé con certeza si a algunos de aquellos que, por el propósito de llevar una vida mejor, no tenían oro y plata escondidos, les tocó en suerte sufrir la tortura en la creencia de que los tenían: sin embargo, en el caso de que tal cosa sucediera, lo que sí es cierto es que quien confesaba su santa pobreza entre aquellos tormentos, confesaba a

Cristo. Por lo cual, aunque no mereció ser creído por los enemigos, sin embargo, como confesor de la santa pobreza, no pudo ser torturado sin merecer la recompensa celeste.

A muchos, dicen, incluso cristianos, los ha asolado una larga hambruna. También esto los buenos fieles lo tornaron en su propio provecho soportándolo piadosamente. Pues a los que mató el hambre los libró de los males de esta vida como una enfermedad del cuerpo, y a los que no mató les enseñó a vivir más frugalmente, a ayunar durante más tiempo.

11

Pero, de hecho, también muchos cristianos fueron muertos, muchos aniquilados por una horrible variedad de formas de morir. Resulta difícil de soportar, pero, sin duda, es una condición que comparten todos los que han sido engendrados para esta vida. Lo que sí sé es que no ha muerto nadie que no hubiera de morir en un momento dado. El final de la vida hace idénticas tanto una larga vida como una breve. En efecto, no es mejor una cosa y otra peor, ni una más larga y otra más breve, si ambas igualmente han dejado de existir. ¿Qué importa, pues, con qué clase de muerte termina esta vida cuando aquel para el que termina no está obligado a morir de nuevo? Pero, si cada uno de los mortales se halla amenazado de algún modo por innumerables formas de muerte en las vicisitudes cotidianas de esta vida, mientras queda en la incertidumbre cuál de ellas habrá de presentarse, me pregunto si es mejor soportar una sola muriendo o temerlas todas viviendo. Y no ignoro cuánto más prestamente se elige vivir largo tiempo bajo el temor de tantas muertes en lugar de no temer ya ninguna muriendo una sola vez. Pero una cosa es lo que el sentido de la carne en su debilidad rehúye con cobardía y otra lo que consigue superar la razón de una mente que ha reflexionado con rigor. Una muerte a la que haya precedido una vida honesta no debe considerarse mala. Y, efectivamente, nada hace mala a la muerte salvo lo que la sigue. Así pues, quienes están destinados a morir sin remedio no deben preocuparse en exceso de cómo va a acontecer su muerte, sino adónde serán obligados a dirigirse una vez muertos. Pues, si los cristianos saben que la muerte de un pobre piadoso entre las lenguas de los perros que le lamían resultó, con mucho, preferible a la del rico impío entre púrpura y lino fino[60], ¿en qué perjudicaron a los muertos que vivieron honestamente aquellos horrendos tipos de muertes?

12

Se podría objetar, sin embargo, que en tan gran cúmulo de cadáveres algunos no pudieron siquiera ser sepultados[61]. Tampoco ante ello siente excesivo temor una fe piadosa, que tiene en mente la profecía según la cual ni las bestias que los devorasen serían un obstáculo para la resurrección de los cuerpos, de los cuales no se perderá ni un

pelo de la cabeza[62]. De ningún modo diría la Verdad: *no temáis a aquellos que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma*[63], si lo que hubiesen querido hacer los enemigos con los cuerpos de los muertos representase un obstáculo para la vida futura. A no ser que por casualidad hubiera alguien tan mentecato que llegue a sostener que no se debe temer antes de la muerte a los que matan el cuerpo porque maten el cuerpo, sino después de la muerte, porque no permitan sepultar el cadáver. Es entonces falso lo que dice ⟨Cristo⟩: *Quienes matan el cuerpo, después ya no tienen qué hacer*[64], si es que tienen tanto que hacer con los cadáveres. Diste de ser falso lo que la Verdad dijo. En efecto, se ha dicho que éstos hacen algo cuando matan, porque en el cuerpo hay sentido cuando se le mata; pero que después no tienen nada que hacer, porque no hay sentido alguno en el cuerpo muerto. Así pues, a muchos cuerpos de cristianos no los cubrió la tierra, pero nadie separó a ninguno de ellos del cielo y la tierra, a toda la cual llena la presencia de aquel que sabe de dónde resucitará lo que creó. Es cierto que se dice en el salmo: *depositaron los cuerpos mortales de tus siervos como pasto para las aves del cielo, las carnes de tus santos para las bestias de la tierra; derramaron su sangre como agua en torno a Jerusalén, y no había quien les diera sepultura*[65], pero más bien para poner de relieve la crueldad de los que lo hicieron, no el infortunio de los que lo sufrieron. Y aunque estas acciones parezcan a los ojos humanos duras y terribles, en cambio *a los ojos del Señor es preciosa la muerte de sus santos*[66]. Por consiguiente, todo lo relativo al cuidado de los funerales, la disposición de la sepultura y la procesión de las exequias es más consuelo para los vivos que alivio para los muertos. Si una sepultura costosa resulta de alguna utilidad para el impío, al piadoso le perjudicará una de poco valor o ninguna. Exequias magníficas a los ojos de los humanos ofreció una muchedumbre de criados a aquel rico vestido de púrpura, pero mucho más magníficas a los ojos del Señor las ofreció a aquel pobre lleno de úlceras el ministerio de los ángeles, que no lo elevó a una tumba de mármol, sino que lo llevó en alto hasta el regazo de Abraham[67].

Se ríen de esto aquellos contra quienes emprendimos la defensa de la ciudad de Dios. Y, sin embargo, incluso sus propios filósofos despreciaron el cuidado de la sepultura[68]. Y a menudo ejércitos enteros, en el momento de morir por la patria terrena, no se preocuparon de dónde yacerían después o de qué bestias se convertirían en pasto. Sobre esta cuestión pudieron decir los poetas de forma merecedora de aplauso:

«Quien no tiene una urna es cubierto por el cielo[69]».

¡Cuánto menos deben increpar por los cuerpos insepultos a los cristianos, a quienes está prometida la recreación de la propia carne y de todos los miembros, y qué restitución y renovación habrá de producirse de forma instantánea no sólo de la tierra, sino también del secretísimo seno de otros elementos en el que se disolvieron los

cadáveres descompuestos[70]!

13

Sin embargo, no por lo dicho anteriormente deben despreciarse y abandonarse los cuerpos de los difuntos, y, especialmente, los de los justos y fieles, de los cuales se sirvió el Espíritu santamente como de órganos y receptáculos para todas las buenas obras. Pues si el vestido y el anillo paternos, o cualquier otro objeto similar, son tanto más queridos para los descendientes cuanto mayor fue el cariño hacia los progenitores, de ningún modo deben despreciarse los propios cuerpos, que, sin duda, portamos con mucha mayor familiaridad y en una unión más estrecha que cualquier traje. Éstos, en realidad, no tienen relación con el adorno o con una protección que se aplica externamente, sino con la propia naturaleza humana[71]. De ahí que también los funerales de los antiguos justos se dispusieran con oficiosa piedad, se celebraran las exequias y se preparase una sepultura, que ellos mismos en vida dieran instrucciones a sus hijos sobre cómo sepultar y trasladar sus cadáveres, y que Tobías, según el testimonio de un ángel, fuera elogiado por haberse hecho digno de Dios enterrando a los muertos[72]. También el Señor mismo, que había de resucitar al tercer día, proclama como buena obra, y exhorta a que se proclame, la acción de una mujer piadosa al derramar un perfume valiosísimo sobre sus miembros, y que lo hubiera hecho con la finalidad de rendirle honores fúnebres[73]. Asimismo, en el evangelio se recuerda de forma elogiosa a aquellos que procuraron que su cuerpo, una vez descendido de la cruz, fuera cubierto y sepultado celosa y dignamente[74]. Pero estas autoridades no nos advierten que los cadáveres alberguen sentido alguno, sino que señalan que también los cuerpos de los muertos incumben a la providencia de Dios, que se complace en estos oficios de piedad, para reforzar la fe en la resurrección. Allí también se aprende de forma provechosa cuán grande puede ser la recompensa por las limosnas que ofrecemos a los que viven y sienten, si ante Dios no se pierde la atención y el celo que se observa con los miembros exánimes de los seres humanos. Existen además, por cierto, otras indicaciones sobre la sepultura o el traslado de sus cuerpos[75] que los santos patriarcas quisieron que se entendieran como dadas por inspiración profética; pero éste no es el lugar para tratar estas cuestiones en detalle. Resulta suficiente lo que hemos expuesto. Pero si la privación de los bienes necesarios para el sustento de los vivos, como el alimento y el vestido, a pesar de la grave aflicción que produce, no quebranta en los buenos la virtud de la resignación y el sufrimiento, ni erradica la piedad del alma, sino que mediante su ejercicio la hace más fecunda: ¡cuánto más desgraciados hace la carencia de aquellos que suelen emplearse en el cuidado de los funerales y en el entierro de los cuerpos de los difuntos a los que ya descansan en las moradas ocultas de los piadosos! Y, por ello, cuando faltaron estos honores a los

cadáveres de los cristianos en aquella devastación de la gran urbe o también de otras poblaciones, ni es culpa de los vivos, que no pudieron ofrecerlos, ni un castigo para los muertos, que no pueden sentirlo.

14

Pero muchos cristianos, dicen, fueron también conducidos al cautiverio. Esto, sin duda, representa una enorme desgracia, si pudieron ser conducidos a algún lugar donde no encontraron a su Dios. En las Sagradas Escrituras se halla también un gran consuelo para dicha desgracia. Estuvieron en cautividad los tres muchachos[76], estuvo Daniel[77], estuvieron otros profetas; y no les faltó un Dios consolador. Así pues, quien no abandonó al profeta, ni siquiera en las entrañas de una bestia, no abandonó a sus fieles bajo la dominación de un pueblo, aunque bárbaro, sin embargo humano[78]. Aquellos con quienes discutimos también prefieren burlarse de estos relatos antes que creerlos. Éstos, sin embargo, según sus escritos, creen que Arión de Metimna, famosísimo citarista, tras ser arrojado de una nave, fue recogido en el lomo de un delfín y llevado a tierra[79]. En cambio, aquel relato nuestro sobre el profeta Jonás les resulta más increíble. Efectivamente, es más increíble porque es más admirable, y más admirable porque es propio de un mayor poder.

15

Tienen éstos, sin embargo, un ejemplo notabilísimo entre sus varones ilustres de cómo se debe soportar el cautiverio aceptado voluntariamente por causa de la religión. Marco Régulo[80], general del pueblo romano, fue prisionero de los cartagineses. Éstos, como preferían que los romanos les devolvieran sus prisioneros antes que retener a los de ellos, enviaron a Roma principalmente con este fin a dicho Régulo en compañía de unos legados y obligado previamente mediante juramento a regresar a Cartago si no conseguía lo que querían. Marchó aquél y convenció al senado de que no aceptara la propuesta, porque consideraba que el intercambio de prisioneros no era útil para la República Romana. Una vez persuadido, regresó junto a los enemigos, no impulsado por los suyos, sino que lo hizo voluntariamente por cumplir su juramento. Y aquéllos le dieron muerte mediante rebuscados y crueles tormentos. Pues, encerrado en un estrecho madero, donde se veía forzado a permanecer en pie, y que además se hallaba atravesado por todas partes por agudísimos clavos para que no pudiera apoyarse en ninguno de sus lados sin padecer atrocísimos sufrimientos, lo mataron mediante la privación del sueño. Con razón sin duda alaban una virtud que supera tan enorme desgracia. Y aquél había hecho su juramento por unos dioses a causa de la prohibición de cuyo culto consideran estos que se infligen los presentes desastres al género humano. Por consiguiente, si

aquellos a los que se rendía culto a fin de que llevaran prosperidad a esta vida quisieron o permitieron que le fueran impuestos estos suplicios a quien cumplió su juramento, ¿qué castigo más severo pudieron aplicar en su ira contra un perjuro? Pero ¿por qué no concluir mi argumentación más bien en dos direcciones? Es cierto que aquél llevó la veneración a sus dioses hasta el extremo de no quedarse en su patria por respeto a su juramento, y de no dudar lo más mínimo no en irse de allí a cualquier parte, sino en regresar junto a sus acérrimos enemigos. Si consideraba esto útil para la vida presente, de la que mereció un final tan horrible, se engañaba sin duda alguna. En realidad, con su ejemplo enseñó que en nada ayudan los dioses a sus fieles para alcanzar esta felicidad temporal, puesto que él, entregado a su culto, fue llevado vencido y prisionero y, ya que no quiso actuar de otro modo que como había jurado ante ellos, murió torturado mediante un novedoso tipo de suplicio, desconocido hasta entonces y cruel en extremo. Pero si el culto a los dioses da como recompensa la felicidad después de esta vida, ¿por qué calumnian los tiempos cristianos afirmando que la ciudad sufrió aquella calamidad porque dejó de rendir culto a sus dioses, si aun reverenciándolos escrupulosamente pudo llegar a ser tan desgraciada como lo fue aquel Régulo? A no ser que por casualidad a una verdad tan evidente se resista alguien extrañamente obcecado por una locura tal que se atreva a sostener que rindiendo culto a los dioses la ciudad en su conjunto no puede ser desgraciada, pero un solo hombre sí puede serlo, porque, en su opinión, el poder de sus dioses es más idóneo para preservar multitudes que individuos aislados, aunque la multitud esté compuesta de individuos.

Por otra parte, si afirman que M. Régulo incluso en aquel cautiverio y en aquellos tormentos del cuerpo pudo ser feliz por la virtud de su espíritu, búsquese más bien la verdadera virtud, gracias a la cual también pueda ser feliz la ciudad. Pues no es feliz de una manera la ciudad y de otra distinta el individuo, ya que una ciudad no es otra cosa sino una multitud de individuos en concordia. Por lo cual no pongo aquí aún en discusión cuál fue la índole de la virtud en Régulo; basta de momento que con este notabilísimo ejemplo se ven obligados a confesar que los dioses no deben ser venerados por los bienes físicos o los proporcionados por las cosas que llegan al ser humano desde fuera, puesto que aquél prefirió carecer de todo aquello a ofender a los dioses por los que juró. Pero ¿qué debemos hacer respecto a unos individuos que se vanaglorian de haber tenido un ciudadano tal cual temen tener la ciudad? Y si no lo temen, reconozcan, pues, que a una ciudad que rendía culto a los dioses tan escrupulosamente como Régulo pudo sucederle algo semejante a lo que le sucedió a él, y dejen de calumniar los tiempos cristianos.

Pero, puesto que la discusión ha tenido su origen en aquellos cristianos que también fueron hechos prisioneros, considérenlo y callen quienes, basándose en esto, se burlan sin vergüenza ni prudencia de una religión tan salvífica, porque si para sus dioses no representó un oprobio que un celosísimo adorador suyo, con tal de guardarles la lealtad

del juramento, renunciara a su patria sin tener otra, y, prisionero entre los enemigos, fuera aniquilado mediante una muerte lenta y un suplicio de novedosa crueldad, mucho menos debe calumniarse el nombre cristiano por el cautiverio de sus santos, que, esperando con verdadera fe la patria suprema, supieron que ellos eran peregrinos[81] incluso en sus moradas.

16

Piensan que pueden lanzar contra los cristianos una grave acusación sin duda, cuando, para magnificar su cautiverio, añaden también las violaciones que se cometieron no sólo en mujeres casadas o en doncellas casaderas, sino también en algunas consagradas a la religión. Pero aquí no es la fe, ni la piedad, ni la propia virtud llamada castidad, sino más bien nuestra disertación la que se ve constreñida por estrechos márgenes entre el pudor y la razón. Y no procuramos aquí tanto dar una respuesta a los profanos como un consuelo a los nuestros. Quede, pues, ante todo sólidamente establecido que la virtud con la que se vive rectamente gobierna desde la sede del alma sobre los miembros del cuerpo y que el cuerpo se hace santo por el uso de una voluntad santa. Y si ésta permanece inconmovible y estable, cualquier cosa que otro hiciese respecto al cuerpo o en el cuerpo que no pueda evitarse sin incurrir en el propio pecado, se hace sin culpa del que la sufre. Pero, ya que no sólo puede provocarse dolor en el cuerpo ajeno, sino también placer, cualquier acción de tal índole, aunque no arrebata la castidad si es preservada con ánimo perseverante, sin embargo, ataca al honor, no vaya a creerse que lo que tal vez no pudo hacerse sin algún deseo de la carne se hizo también conforme a la voluntad del espíritu.

17

Y por este motivo ¿qué persona dotada de sensibilidad no desearía que se perdonase a aquellas que se suicidaron para no tener que soportar tal ultraje?[82], pero quien recriminase a las que no quisieron hacerlo para no evitar con un crimen propio la infamia ajena, este mismo no se librará de la acusación de insensatez. Pues, ciertamente, si no es lícito matar a un ser humano por iniciativa privada ni aun siendo culpable, pues ninguna ley da derecho a matarlo, del mismo modo quien se mata a sí mismo es sin duda un homicida, y se hace tanto más culpable con su suicidio cuanto más inocente fue en aquella causa por la que consideró que debía cometerlo. Pues si con razón detestamos la acción de Judas[83] y la Verdad juzga que cuando se colgó del lazo agravó el delito de su traición criminal en lugar de expiarlo, porque en su funesto arrepentimiento, desesperando de la misericordia de Dios, no dejó lugar alguno para una penitencia salvífica, ¡cuánto más debe abstenerse del suicidio quien no tiene por qué castigarse con

tal suplicio! Judas, en efecto, cuando se mató, mató a un criminal, y sin embargo acabó esta vida como reo no sólo de la muerte de Cristo, sino también de la suya propia, porque, aunque se mató por causa de su crimen, lo hizo con otro crimen suyo. Pero ¿por qué un ser humano que no hizo mal alguno obra mal contra su persona, y, dándose muerte a sí mismo, da muerte a un ser inocente para no sufrir a otro culpable y perpetra un pecado propio para que no se perpetre en él uno ajeno?

18

Pero, dirás, existe el temor de que la concupiscencia ajena cause mancilla[84]. No mancillará si es ajena. Pero, si mancilla, no es ajena. Como la castidad es una virtud del espíritu y tiene como compañera a la fortaleza, con cuya ayuda decide soportar cualquier mal antes que consentir con el mal, y nadie, aun gozando de grandeza de ánimo y de pudor, tiene poder sobre lo que se hace con su carne, sino solamente sobre lo que acepta o rechaza con su mente, ¿quién en su sano juicio podría pensar que pierde la castidad si por ventura es ejercida y satisfecha una concupiscencia que no es suya en su carne aprisionada y violada? Pues, si la castidad perece de este modo, entonces ésta no será una virtud del alma, ni se contará entre aquellas cualidades con las que se vive honestamente, sino que se contará entre las cualidades del cuerpo, como son la fuerza, la belleza, la buena salud y otras semejantes; dichas cualidades, aunque disminuyan, no merman en absoluto la vida honrada y justa. Y si la castidad es una virtud de tal índole, ¿por qué esforzarse en que no se pierda incluso con peligro del cuerpo? Si, en cambio, es una virtud del alma, no se pierde ni siquiera con la violación del cuerpo. Es más, cuando la virtud de la santa continencia no cede a la inmundicia de la concupiscencia carnal, también el propio cuerpo se santifica, y, por ello, cuando persiste en no ceder a ella con voluntad inquebrantable, no perece tampoco la santidad del propio cuerpo, porque persevera la voluntad de hacer uso de él santamente e incluso la capacidad, en la medida de lo posible.

En efecto, no es santo el cuerpo porque sus miembros se hallen íntegros o porque no estén afectados por ningún contacto, dado que pueden ser víctimas de la violencia al sufrir heridas en circunstancias diversas, y que en ocasiones los médicos para cuidar la salud realizan en él prácticas que la vista aborrece. Una comadrona, bajo el pretexto de explorar con su mano la integridad de una doncella, ya por mala intención, ya por impericia, ya por azar, la desfloró en su inspección. No creo que nadie piense de una forma tan necia como para creer que ha perecido en ella también algo de santidad de su propio cuerpo, aun perdida ya la integridad de aquella parte. Por esto, si permanece el propósito del alma por el cual también el cuerpo mereció ser santificado, la violencia de la concupiscencia ajena tampoco priva de su santidad al propio cuerpo de la que conserva la perseverancia de su continencia.

Si una mujer, corrompida su mente y rota la promesa hecha a Dios, se dirige hacia su seductor para ser corrompida, ¿es que en verdad la llamamos santa respecto al cuerpo mientras avanza, hallándose ya perdida y destruida aquella santidad del alma por la que el cuerpo era santificado? ¡Lejos de nosotros este error! y más bien a partir de ello tengamos en cuenta que no se pierde la santidad del cuerpo si permanece la del alma, incluso habiendo sido violado el cuerpo, así como también se pierde la santidad del cuerpo violada la santidad del alma, incluso permaneciendo el cuerpo intacto. Por lo cual, no tiene motivo por que castigarse con una muerte voluntaria una mujer forzada violentamente sin su consentimiento y ultrajada por el pecado ajeno. ¡Cuánto menos antes de que esto suceda! No sea que se cometa un homicidio cierto cuando la misma infamia, aunque ajena, de momento pende en la incertidumbre.

19

¿Acaso tal vez este claro argumento por el que afirmamos que, en la violación del cuerpo, si no se cambia en modo alguno el propósito de castidad por ninguna clase de consentimiento hacia el mal, la culpa recae solamente sobre aquel que sació su deseo carnal mediante el uso de la violencia, no de aquella que, al ser violada, no consintió por su voluntad con el violador, se atreverán a contradecirlo aquellos contra quienes defendimos que no sólo eran santas las mentes de las mujeres cristianas violadas en el cautiverio, sino también sus cuerpos? Lo cierto es que ensalzan a Lucrecia[85], una noble y antigua matrona romana, con grandes alabanzas a su castidad. Tras haberse apoderado libidinosamente el hijo del rey Tarquinio de su cuerpo, que fue salvajemente ultrajado, aquélla denunció el crimen del perversísimo joven a su marido Colatino[86] y a su pariente Bruto[87], varones ilustrísimos y valerosísimos, y los comprometió a la venganza. Después, acongojada por el horror cometido contra ella e incapaz de soportarlo, se suicidó. ¿Qué podemos decir? ¿Debe ser considerada adúltera o casta? ¿Quién podría pensar que hay necesidad de esforzarse en esta controversia? De forma excelente y veraz alguien dijo en una declamación sobre este asunto: «Cosa admirable, fueron dos y uno solo cometió adulterio». Brillante y certero. En efecto, al contemplar en la unión de dos cuerpos la corruptísima concupiscencia de uno y la castísima voluntad de la otra, y poniendo su atención no en la unión de los miembros, sino en el hecho de la divergencia de las almas, dijo: «fueron dos, y sólo uno cometió adulterio».

Pero ¿cómo es que la venganza recae con mayor rigor sobre aquélla, que no cometió adulterio? Pues el adúltero fue expulsado de la patria con su padre[88], ella se inmoló en el suplicio final. Si no es deshonestidad violar a una mujer contra su voluntad, no es justicia ésta por la que se castiga a una mujer casta. Leyes y jueces romanos, a vosotros apelo. Ciertamente, una vez perpetrado un crimen, no quisisteis tampoco que se matara

impunemente a ningún criminal sin mediar condena previa. Por consiguiente, si se llevase ante vuestro tribunal este caso y se os demostrase que una mujer fue muerta no sólo sin haber sido condenada, sino también siendo casta e inocente, ¿acaso no castigaríais con la severidad apropiada al que lo hubiese hecho? Esto es lo que hizo aquella Lucrecia; aquella, aquella Lucrecia tan celebrada mató a una Lucrecia casta, inocente, y que, por añadidura, había sufrido la violación. Dictad sentencia. Y si no podéis porque no está presente para poderla castigar, ¿por qué celebráis con tan gran alabanza a la asesina de una mujer inocente y casta? No tenéis argumento alguno, sin duda, para defenderla, ni siquiera ante los jueces infernales, tales como se les suele cantar en las obras de vuestros poetas, puesta en pie entre aquellos

> «que inocentes se procuraron la muerte con su mano, y detestando la luz exhalaron sus almas»;

y al desear volver ella a la vida

> «la voluntad divina se lo impide, y un odioso pantano de tristes ondas la retiene»[89].

¿O tal vez no está allí porque se suicidó no siendo inocente, sino con mala conciencia de sí misma? ¿Y qué, si en efecto (cosa que solamente ella misma podía saber), aun atacándola el joven con violencia, seducida también por su propio deseo, consintió con él, y se lamentó hasta tal punto de su acción que, buscando su propio castigo, pensó que debía expiarla con la muerte? Aunque ni aun en ese caso debió suicidarse, si podía realizar una penitencia fructífera ante sus falsos dioses. Y, sin embargo, si por casualidad es así y es falso aquello de que fueron dos y uno solo cometió adulterio, antes más bien ambos cometieron adulterio, uno mediante un ataque manifiesto, la otra con un consentimiento oculto, no se suicidó siendo inocente, y, por ello, los eruditos defensores de la misma pueden afirmar que no está en los infiernos entre aquellos «que inocentes se procuraron la muerte con su mano». Pero esta causa queda limitada por una y otra parte de tal modo que, si se atenúa el homicidio se confirma el adulterio; si se elimina el adulterio, se añade el homicidio; y en absoluto se encuentra una salida cuando se dice «Si es adúltera, ¿por qué es alabada?, si pudorosa, ¿por qué se dio muerte?».

A nosotros, sin embargo, para refutar a los que, ajenos a toda idea de santidad, se burlan de las mujeres cristianas violadas en el cautiverio, nos basta en tan noble ejemplo de esta mujer lo que se dijo en su gloriosa alabanza: «Fueron dos y uno solo cometió adulterio». En efecto, ellos creen más bien en una Lucrecia tal que no fue capaz de mancillarse con ninguna unión adúltera. Así pues, el que se matase ella misma porque

sufrió a un adúltero aun sin ser adúltera no es amor a la castidad, sino debilidad de la vergüenza. Efectivamente, se avergonzó de la desvergüenza ajena cometida contra ella, aunque no de acuerdo con ella, y como mujer romana, excesivamente ávida de alabanza, temió que se pensase que, si seguía con vida, había soportado de buen grado la violencia que soportó estando viva. Por ello creyó que debía aplicarse aquel castigo como testimonio de su forma de pensar ante los ojos de la gente, a la que no pudo mostrar su conciencia. Sin duda se avergonzó de que se la creyera cómplice de la acción, si toleraba con paciencia el acto deshonesto que otro había cometido en ella. No actuaron así las mujeres cristianas, que, tras soportar cosas semejantes, siguen vivas sin embargo, y no vengaron en sí mismas un crimen ajeno, para no añadir a los crímenes de otros los suyos propios, si cometían homicidio contra sí mismas por vergüenza, porque los enemigos habían cometido violación en ellas por concupiscencia. Sin duda guardan en su interior la gloria de la castidad, el testimonio de su conciencia; pero lo guardan ante los ojos de su Dios, y no piden más cuando no tienen otra forma recta de actuar para no desviarse de la autoridad de la ley divina, cuando tratan de evitar a duras penas la ofensa de la sospecha humana.

20

Pues no en vano en los libros santos canónicos es imposible hallar en ninguna parte prescrito o permitido por la voluntad divina que nos inflijamos la muerte a nosotros mismos por conseguir la propia inmortalidad o por evitar o eludir algún mal. Pues debe entenderse que, donde dice la Ley *no matarás*, nos ha sido prohibido, en especial porque no añadió «a tu prójimo», tal como dice cuando prohíbe el falso testimonio: *no darás falso testimonio contra tu prójimo*[90]. Y, sin embargo, si alguien diese falso testimonio contra sí mismo, no por ello se habrá de considerar libre de este pecado, porque aquel que ama recibió la regla de amar al prójimo de sí mismo, puesto que está escrito: *Amarás al prójimo como a ti mismo*[91]. Además, si no es menos culpable de falso testimonio quien lo da sobre sí mismo que si lo diese contra su prójimo, cuando en aquel precepto en el que se prohíbe el falso testimonio se prohíbe contra el prójimo y puede parecer a quienes no lo interpretan de forma correcta que no se ha prohibido que uno se presente como falso testigo contra sí mismo, ¡cuánto más necesario resulta comprender que no le es lícito al ser humano matarse a sí mismo, cuando en el precepto *no matarás*, sin ningún añadido posterior, nadie, ni siquiera aquel mismo a quien se prescribe, se considera exceptuado! De ahí que algunos intenten extender este precepto incluso a las bestias y al ganado, de modo que por dicho precepto tampoco sea lícito matar a ninguno de ellos. ¿Por qué no, pues, también a las plantas y a cualquier otro ser que se alimenta y está fijado al suelo mediante raíces? Pues también esta clase de seres, aunque no sientan, se dice que viven y, por lo tanto, pueden también morir, y, por ello además, cuando se

ejerce la violencia sobre ellos, ser muertos. De donde también dijo el apóstol, al hablar acerca de tales semillas: *Lo que siembras tú, no se vivifica si no muere*[92]; y en el salmo está escrito: *Mata sus viñas con granizo*[93]. ¿Acaso, pues, por esto, cuando oímos *No matarás*, consideramos contrario a la voluntad divina arrancar un brote y asentimos insensatamente al error de los Maniqueos?[94]. Así pues, apartados estos delirios, cuando leemos *No matarás*, si comprendemos que esto no se ha dicho respecto a las plantas porque no hay ningún sentido en ellas, ni respecto a los animales irracionales que vuelan, nadan, caminan, o reptan, porque no tienen en común con nosotros capacidad alguna de raciocinio, que no se les concedió tenerla en común con nosotros (de ahí que por una justísima disposición del creador su vida y su muerte se halla sometida a nuestra utilidad), resta que respecto al ser humano entendamos lo que se dijo, *no matarás*, por tanto, ni a otro, ni a ti mismo. Así pues, quien se suicida no hace sino matar a un ser humano.

21

La propia autoridad divina hizo algunas excepciones al mandamiento de no matar seres humanos. Pero, exceptuados aquellos a los que Dios ordena que se mate, ya por alguna ley promulgada, ya por una orden expresa dirigida a una persona para una ocasión determinada —pues no mata aquel que debe ese servicio a quien se lo ordena, así como la espada es sólo un instrumento para el que la utiliza. Por este motivo, no obraron en absoluto contra este precepto en el que se ordenó *no matarás* quienes hicieron la guerra por orden de Dios o quienes, desempeñando un cargo público castigaron con la muerte a los criminales según sus leyes, es decir, según el poder de la justísima razón; y Abraham no sólo no fue culpado bajo la acusación de crueldad, sino que incluso fue alabado por su piedad, porque quiso matar a su hijo no por maldad, sino por obediencia[95]; y con razón se plantea si debe considerarse una orden de Dios el hecho de que Jefté[96] matara a su hija cuando ésta acudía al encuentro de su padre, pues había prometido inmolar a Dios lo primero que se le presentase al volver victorioso del combate. Ni de otro modo se excusa a Sansón[97] por haberse aplastado a sí mismo junto a los enemigos con el derribo de la casa si no es porque el Espíritu, que hacía milagros a través de él, se lo había ordenado en secreto. Exceptuados, pues, estos a los que ordena matar o bien una ley justa de forma general o bien el propio Dios como fuente de justicia de manera excepcional, cualquiera que matase a un ser humano, ya a sí mismo, ya a otro cualquiera, es convicto del crimen de homicidio.

22

Cualesquiera que perpetraron este crimen contra sí mismos tal vez sean dignos de admiración por la grandeza de su ánimo, no de alabanza por la cordura de su entendimiento. Aunque, si se piensa más detenidamente, ni siquiera se llamará con propiedad grandeza de ánimo cuando alguien se mata a sí mismo por no ser capaz de tolerar ya una dificultad cualquiera, ya los pecados ajenos. En realidad se revela más bien un espíritu débil, incapaz de soportar la dura servidumbre de su cuerpo o la necia opinión del vulgo. Merecidamente debe recibir el apelativo de más grande el ánimo que puede soportar una vida desgraciada en lugar de huir de ella, y despreciar ante la luz y la pureza de su conciencia el juicio humano, especialmente el vulgar, que muchas veces se halla envuelto en la nebulosa del error. Por lo cual, si debe considerarse que un ser humano actúa con grandeza de ánimo cuando se inflige la muerte, dicha grandeza de ánimo se halla especialmente en aquel famoso Teómbroto, del que se cuenta que, tras leer un libro de Platón donde se discutía sobre la inmortalidad del alma, se tiró de cabeza desde un muro, y así emigró de esta vida a aquella otra que creyó que era mejor[98]. En efecto, no le apremiaba ninguna calamidad o acusación, ya verdadera, ya falsa, que, al verse incapaz de soportarla, le impulsara a suicidarse, sino que sólo le asistió la grandeza de ánimo para dirigirse hacia la muerte y romper los suaves vínculos de esta vida. Sin embargo, una prueba de que actuó con más grandeza que rectitud pudo ser el propio Platón, al que había leído, que con seguridad hubiera hecho esto el primero y de forma preferente, o incluso lo hubiese aconsejado, si con aquella inteligencia con la que contempló la inmortalidad del alma no hubiera juzgado que de ningún modo debía hacerse y, es más, que debía prohibirse[99].

Pero se podría objetar que muchos se dieron muerte para no caer en manos de los enemigos. No preguntamos ahora si se hizo, sino si debió hacerse. Sin duda se debe anteponer incluso a los ejemplos la recta razón, con la que ciertamente están en armonía algunos ejemplos, en concreto aquellos que son tanto más dignos de imitación cuanto más excelentes por la piedad. No lo hicieron los patriarcas, ni los profetas, ni los apóstoles, porque también el mismo Cristo, Nuestro Señor, cuando les aconsejó que huyesen de ciudad en ciudad si sufrían persecución, podía haberles aconsejado que se tomasen la muerte por su mano para no caer en las de los perseguidores. En definitiva, si él no ordenó ni aconsejó que emigraran así de esta vida los suyos, a quienes prometió que, cuando emigraran, dispondría para ellos mansiones eternas, cualesquiera que sean los ejemplos que propongan las gentes que ignoran a Dios, queda manifiesto que esto no es lícito para los que rinden culto al único Dios verdadero.

23

Y, sin embargo, excepción hecha de Lucrecia, sobre la cual expusimos nuestra opinión anteriormente, tampoco a aquéllos les resulta fácil encontrar a nadie en cuya

autoridad apoyarse, a no ser el famoso Catón que se suicidó en Útica[100], no porque solamente lo hizo él, sino porque era considerado un hombre sabio y honesto, de modo que con razón se pudiera pensar que pudo o puede hacerse lo que hizo con rectitud incluso. De este acto ¿qué podría decir principalmente, sino que sus amigos, hombres sabios también, que con bastante sensatez le disuadían de hacerlo, consideraron que su acción era más propia de un espíritu débil que de uno fuerte, con lo que se haría evidente no una honestidad que se cuida de la infamia, sino una debilidad incapaz de soportar la adversidad? Esto también lo pensó el propio Catón respecto de su queridísimo hijo. Pues si resultaba vergonzoso vivir bajo la victoria de César, ¿por qué fue mentor de esta infamia para su hijo, a quien aconsejó esperarlo todo de la benevolencia de César? ¿Por qué no le empujó también a la muerte consigo? Pues, si Torcuato[101] mató de forma digna de alabanza a su hijo aun victorioso porque había combatido al enemigo en contra de sus órdenes, ¿por qué Catón vencido, que no se perdonó a sí mismo, perdonó a su hijo vencido? ¿Acaso resultaba más vergonzoso ser vencedor en contra de las órdenes que soportar a un vencedor en contra de la dignidad? Así pues, Catón en modo alguno juzgó vergonzoso vivir bajo César victorioso; de lo contrario hubiera liberado de esta infamia a su hijo con el hierro paterno. ¿Y qué puede decirse sino que cuanto amó a su hijo esperando y deseando que fuera perdonado por César, otro tanto envidió la gloria del propio César, o, para utilizar nosotros un término más suave, sintió vergüenza, en el caso de que le perdonase también a él, como se cuenta que el mismo César había dicho que tenía intención de hacer?

24

Por otro lado, estos contra los que tratamos no quieren que pongamos por encima de Catón a Job, santo varón que prefirió soportar tan horrendos males en su carne a verse privado de todos los sufrimientos dándose muerte, o a otros santos que, según nuestras escrituras, excelsísimas por la autoridad suprema y muy dignas de fe, prefirieron soportar el cautiverio y la dominación de los enemigos a infligirse la muerte; en todo caso, de la literatura de aquellos preferiría a Marco Régulo antes que a Marco Catón. Pues Catón nunca había vencido a César, al que consideró indigno someterse tras ser él vencido, y, para no hacerlo, eligió suicidarse; en cambio Régulo ya había vencido a los Cartagineses, y como general romano había reportado a su imperio una victoria que no fue digna de lamentarse por haberse producido sobre sus conciudadanos, sino de alabanza al haberlo sido sobre enemigos externos; sin embargo, vencido después por éstos, prefirió soportarlos en la esclavitud a liberarse de ellos con la muerte[102]. Así pues, conservó la paciencia bajo la dominación cartaginesa y la constancia en el amor a los Romanos no sustrayendo su cuerpo vencido a los enemigos ni el ánimo invicto a sus

conciudadanos. Y el hecho de que no quiso suicidarse no se debió a su amor a esta vida. Esto lo dejó probado cuando, por respeto a su promesa y juramento, regresó sin vacilación alguna ante esos mismos enemigos, a los que había herido más gravemente en el senado con sus palabras que en la guerra con las armas. Así pues, tan gran menospreciador de esta vida, cuando prefirió terminarla a manos de crueles enemigos a través de todo tipo de tormentos antes que matarse a sí mismo, sin duda alguna juzgó que el suicidio de un ser humano constituye un terrible crimen. Entre todos sus varones dignos de alabanza e ilustres por sus señas de virtud los romanos no presentan a otro mejor, al que ni corrompió la felicidad, pues en tan gran victoria permaneció paupérrimo[103], ni quebrantó la infelicidad, pues regresó con valor a tan terrible final. Finalmente, si estos valerosísimos e ilustrísimos varones, defensores de la patria terrenal, y adoradores no falaces de sus dioses, aun siendo falsos, sino fidelísimos a sus juramentos incluso, que pudieron matar a los enemigos vencidos por la costumbre y la ley de la guerra, pero vencidos ellos por los enemigos no quisieron matarse a sí mismos, y, aun temiendo muy poco a la muerte, prefirieron soportar a sus amos vencedores antes que infligírsela, ¡cuánto más los cristianos, que rinden culto al Dios verdadero y que suspiran por la patria celeste, se abstendrán de este acto si una disposición divina los sometiera a los enemigos de forma temporal, bien para probarlos bien para enmendarlos! Quien desde las alturas descendió a tan humilde condición por su causa no les abandona en este abatimiento, especialmente a aquellos a quienes no obligan a matar al propio enemigo vencido las leyes de ninguna autoridad militar o de tal ejército. ¿Qué error, pues, tan nefasto se introduce que lleva a un ser humano al suicidio, ya porque el enemigo pecó contra él, ya para que no lo haga, cuando él mismo no se atreve a matar a un enemigo pecador o que vaya a pecar?

25

Pero se debe temer y vigilar que el cuerpo sometido a la lujuria no vaya a incitar al espíritu mediante un placer especialmente excitante a consentir con el pecado. Así pues, dicen, no ya a causa del pecado ajeno, sino del propio, es preciso suicidarse antes de llegar uno a cometerlo. Sin duda un espíritu sometido a Dios y a su sabiduría más que al cuerpo y su concupiscencia no hará en modo alguno algo como consentir con el deseo de la carne impulsado por la lujuria ajena. Sin embargo, si además es una acción detestable y un crimen condenable que un ser humano se mate a sí mismo, tal como proclama la Verdad manifiesta, ¿quién es tan insensato que llegue a decir: «Pequemos ahora mismo, no sea que por casualidad pequemos después; perpetremos ahora mismo un homicidio, para que después no caigamos en el adulterio»? Si la iniquidad nos domina hasta el punto de no elegir la inocencia sino más bien los pecados, ¿no es acaso más incierto un adulterio en el futuro que cierto un homicidio en el presente? ¿No es preferible cometer

un pecado que pueda repararse mediante el arrepentimiento que un crimen tal que no deje lugar para una saludable penitencia? Estas palabras están dirigidas a aquellos o aquellas que creen que deben infligirse una violencia que les lleve a la muerte para evitar, no el pecado ajeno, sino el propio, no sea que por casualidad consientan en su propio deseo excitado por el de otro. Por lo demás, líbrese la mente cristiana, que confía en su Dios y que, depositada su esperanza en él, se apoya en su ayuda, líbrese tal mente, digo, de ceder al consentimiento con la inmoralidad por el deseo de la carne, sea del tipo que sea. Y si aquella desobediencia concupiscente que habita todavía en los miembros moribundos se mueve como por su propia ley al margen de la ley de nuestra voluntad, ¿cuánto más libre de culpa está en el cuerpo del que no consiente, si lo está en el del que duerme?

26

Pero, dicen, algunas mujeres santas en el tiempo de las persecuciones, para evitar a los que asediaban su castidad, se arrojaron a un río que las había de arrastrar y matar, y de este modo murieron y sus martirios son celebrados en la iglesia católica con solemnísima veneración[104]. Sobre éstas no me atrevo a emitir ningún juicio a la ligera. Pues ignoro si la autoridad divina persuadió a la iglesia con algunos testimonios dignos de fe de que honrase así su memoria; y puede suceder que fuera así. ¿Y si lo hicieron no por el engaño humano sino por mandato divino, y no por error sino por obediencia? Así como sobre Sansón no nos es lícito creer otra cosa. Pero cuando Dios ordena y hace saber sin ambigüedad que ordena, ¿quién podría acusar a la obediencia? ¿Quién incriminaría un acto de piedad? Pero no por ello actúa libre de culpa cualquiera que decidiera inmolar a su hijo a Dios porque Abraham lo hizo de forma digna de alabanza. Pues tampoco el soldado, cuando mata a un ser humano obedeciendo a la autoridad a la que está legítimamente sometido, es reo de homicidio según ninguna ley de su ciudad, por el contrario, si no lo hiciese, sería reo de insubordinación y de no cumplir las órdenes; pero si lo hiciese por su voluntad y autoridad, incurriría en el crimen de derramamiento de sangre humana[105]. Así pues, por el mismo motivo por el que es castigado si lo hizo sin que se le ordenase, lo es también si, habiéndosele ordenado, no lo hiciese. Y si es así cuando la orden la da un general, ¡cuánto más si lo hace el creador! Por consiguiente, quien sabe que no es lícito suicidarse, que lo haga, si lo ha ordenado aquel cuyas órdenes no es lícito despreciar. Vea solamente si la orden divina no se halla rodeada de incertidumbre alguna. Nosotros alcanzamos el conocimiento por el oído, no nos permitimos juzgar lo que nos está oculto. *Nadie sabe qué sucede en un ser humano sino el espíritu humano, que está en él mismo*[106]. Lo que decimos, afirmamos y aprobamos en todos los sentidos es que nadie debe infligirse una muerte voluntaria bajo

el pretexto de huir de las molestias temporales, no vaya a ser que caiga en las eternas; nadie debe hacerlo a causa de los pecados ajenos, no sea que por esto mismo empiece a tener uno propio gravísimo aquel a quien no mancillaba el ajeno; nadie a causa de sus pecados pasados, a causa de los cuales resulta más necesaria esta vida, para que puedan sanarse mediante la penitencia; nadie bajo pretexto del deseo de una vida mejor que se espera después de la muerte, porque esa vida mejor tras la muerte no acoge a los reos de su propia muerte.

27

Queda una causa de la que había empezado a hablar según la cual se considera útil que alguien se mate, concretamente para no precipitarse en el pecado, ya por la tentación del placer, ya por la crueldad del dolor. Si quisiéramos admitir esta causa, nos llevaría hasta el extremo de exhortar a los seres humanos a matarse especialmente cuando, purificados por el baño de la sagrada regeneración, hubieran recibido el perdón de todos los pecados[107]. Pues el momento de cuidarse de todos los pecados futuros es aquel en el que han sido borrados todos los pasados. Y si se hace de forma recta mediante una muerte voluntaria, ¿por qué no se hace preferentemente entonces? ¿Por qué todos los bautizados se abstienen de ello? ¿Por qué no exponen de nuevo su cabeza liberada a tantos peligros de esta vida, si existe una posibilidad tan sencilla de evitar todos los problemas si se inflige uno la muerte, y además está escrito: *Quien ama el peligro, caerá en él?*[108] ¿Por qué, pues, se aman tantos y tan grandes peligros o, al menos, aunque no se aman, son asumidos cuando permanece en esta vida aquel a quien le es lícito abandonarla? Pero ¿acaso trastornó el corazón y lo apartó de la consideración de la verdad una perversidad tan necia que, si uno debe darse muerte a fin de no caer en el pecado a causa del dominio que ejerce uno sólo al tenerle cautivo, considere que hay que vivir para soportar el propio mundo lleno de tentaciones a todas horas, unas tales cuales se temen bajo un solo amo y otras innumerables sin las cuales no puede vivirse esta vida? ¿Cuál es, pues, la razón para perder el tiempo en estas exhortaciones con las que, dirigiéndonos a los bautizados, deseamos animarlos ya a la integridad virginal, ya a la continencia propia de los viudos, ya a la propia fidelidad del lecho conyugal, si tenemos un atajo mejor y alejado de todos los peligros del pecado a fin de enviar al Señor más sanos y puros a todos aquellos que pudiéramos persuadir de que deben asir e infligirse la muerte inmediatamente después de la remisión de los pecados? Si alguien piensa que esto debe intentarse y aconsejarse, no digo ya que sea un necio, sino un demente. En definitiva, con qué cara le dice a alguien: «mátate para que no añadas a tus pecadillos uno más grave, mientras vives bajo un amo impúdico de bárbaras costumbres», quien no puede decir sino con extrema maldad: «Mátate una vez absueltos todos tus pecados, no sea que cometas de nuevo otros tales o peores, mientras vives en un mundo seductor por

tantos deseos impuros, enfurecido por tantas crueldades nefandas, hostil por tantos errores y terrores»? Puesto que decir esto resulta contrario a la voluntad divina, ciertamente también lo es suicidarse. Pues si pudiese existir alguna causa justa de hacerlo voluntariamente, lejos de toda duda no la habría más justa que ésta. Pero, puesto que ésta no lo es, por lo tanto ninguna lo es.

28

Así pues, no sintáis hastío de vuestra vida, fieles de Cristo, si vuestra castidad fue objeto de burla de los enemigos. Os queda un grande y verdadero consuelo, si mantenéis la firme convicción de que vosotros no consentisteis con los pecados de aquellos a los que fue permitido pecar contra vosotros. Y si por casualidad preguntáis por qué les fue permitido, profunda es ciertamente la providencia del creador y rector del mundo, *e inescrutables son sus juicios e indescifrables sus caminos*[109]; y, no obstante, interrogad minuciosamente a vuestras almas, si por casualidad os ensoberbecisteis con excesivo engreimiento por ese bien de la integridad, la continencia o la castidad, y, deleitadas por las alabanzas humanas, también envidiasteis a algunas en lo que a estas cualidades se refiere. No censuro lo que desconozco, ni oigo lo que vuestros corazones os responden al ser interrogados. Sin embargo, si respondieran que es así, no os asombréis de haber perdido aquello con lo que ansiabais complacer a los humanos, y de haber guardado lo que no se les puede mostrar. Si no consentisteis con los que pecaban, el auxilio divino se sumó a la gracia divina para que no se perdiera; el oprobio humano sucedió a la gloria humana para que no se la amara. Consolaos en uno y otro punto, cobardes, por un lado probadas, por otro castigadas, por un lado justificadas, por otro enmendadas. Pero los corazones de estas mujeres al ser interrogados responden que nunca se han ensoberbecido por la virtud de la virginidad o de la castidad propia de la viudedad o el matrimonio, sino que en armonía con los humildes[110] se entusiasmaron estremecidos por el don de Dios, y no envidiaron a nadie la excelencia de una santidad y castidad semejante, sino que, rechazada la alabanza humana, que suele ofrecerse tanto mayor cuanto más rara es la virtud que la exige, prefirieron que fuera más amplio su número a alcanzar mayor relumbre individualmente en su rareza; las que son de tal índole, incluso si algunas de ellas fueron mancilladas por la concupiscencia bárbara, no reprochen a Dios el haberlo permitido ni crean que lo olvida, porque permite aquello que nadie comete impunemente. En efecto, ese lastre, por llamarlo de algún modo, de los malos deseos se pasa por alto en el juicio divino presente, que queda oculto, y queda en reserva para el final, que será manifiesto. Pero tal vez aquellas que son bien conscientes de no haber ensoberbecido su corazón inflamado por la virtud de la castidad, y, sin embargo, soportaron la violencia del enemigo en su carne, albergaban alguna debilidad oculta que podría engreírse en la altanería de la soberbia si en aquella devastación hubiesen eludido

esta humillación. Por consiguiente, así como algunos fueron arrebatados por la muerte para que el mal no alterase su entendimiento[111], así a éstas les fue arrebatado algo por la fuerza para que la prosperidad no alterase su modestia. Así pues, a unas y otras que, o bien ya se ensoberbecían en lo referente a su carne porque no había sufrido el contacto vergonzoso de nadie, o bien tal vez podían ensoberbecerse, si no hubiese sufrido abusos por la violencia de los enemigos, no se les arrebató la castidad, sino que se les introdujo la humildad; quedó remediada la hinchazón inmanente de unas, se hizo frente a la inminente de otras.

Aunque tampoco debe omitirse que a algunas que han sufrido esta afrenta pudo parecer que la virtud de la continencia debía considerarse entre las virtudes corporales y que permanece en tanto que el cuerpo no sufre los abusos de la concupiscencia de nadie, que no se halla dispuesta únicamente en la fuerza de voluntad ayudada por la voluntad divina la santidad tanto del cuerpo como del espíritu, y que no es un bien tal que no pueda ser arrebatado en contra de la voluntad del espíritu. Tal error quizá fue eliminado de ellas. En efecto, cuando piensan con qué conciencia han servido a Dios, y creen con fe inquebrantable que, si le sirven así y le invocan, en modo alguno podría abandonarlas, y no pueden dudar cuánto le complace la castidad, ven que resulta consecuente que en modo alguno habría permitido que sucedieran tales cosas a sus santos, si de ese modo pudiera perecer la santidad que les confirió y que ama en ellos

29

Así pues, toda la familia del Dios supremo y verdadero tiene su consuelo, no engañoso ni fundado en la esperanza de unas bases vacilantes y resbaladizas, y goza de una vida terrena, ante la cual no debe sentir rechazo, en la que es instruida para la eterna, hace uso de los bienes terrenales como peregrina y no se ve atrapada por ellos, sino que se prueba o se enmienda con los males. Pero aquellos que denuestan su honestidad y, si por casualidad se ve afectada por algún mal temporal, le dicen: *¿dónde está tu Dios?*[112], digan estos mismos dónde están sus dioses, cuando soportan tales dificultades que, por evitarlas, o bien les rinden culto o bien sostienen que debe hacerse[113]. Y ésta responde: mi Dios está presente en todas partes, entero en todas partes, no encerrado en ninguna parte, es capaz de estar presente en secreto, de estar ausente sin haberse movido; él, cuando me hostiga con adversidades, o examina mis méritos o castiga mis pecados, y reserva para mí un premio eterno por los males temporales tolerados piadosamente; en cambio, vosotros, ¿quiénes sois para que resulte digno hablar con vosotros ni siquiera de vuestros dioses, cuanto menos acerca de mi Dios que *es terrible sobre todos los dioses, puesto que* ⟨*todos*⟩ *los dioses de los gentiles son demonios, pero el Señor hizo los cielos?*[114].

30

Si viviera el famoso Escipión Nasica[115], en otro tiempo vuestro pontífice, al que el senado escogió unánimemente bajo el terror de la Guerra Púnica cuando se buscaba un varón excelente para adoptar los cultos frigios[116], este mismo, cuyo rostro tal vez no osaríais contemplar, reprimiría vuestra presente desvergüenza. ¿Por qué, pues, afligidos por las adversidades os quejáis de los tiempos cristianos, sino porque deseáis tener vuestra lujuria a salvo y disiparos en perniciosísimas costumbres, apartada totalmente la aspereza de las incomodidades? Y, en efecto, no deseáis tener paz y abundar en todo tipo de recursos para hacer uso de ellos honestamente, es decir, con modestia y sobriedad, con templanza y piedad, sino para tratar de conseguir con insanos excesos una infinita variedad de placeres y para originar en la prosperidad unos males en las costumbres peores que los crueles enemigos[117]. Pero aquel Escipión[118], vuestro pontífice máximo, aquel varón excelente según el juicio de todo el senado, temiendo esta calamidad para vosotros, se oponía a que Cartago, émula entonces del Imperio Romano, fuera destruida, y contradecía a Catón[119], que consideraba que debía ser destruida, temiendo la seguridad, enemiga del espíritu débil, y pensando que era necesario el terror como tutor idóneo de los ciudadanos, sus pupilos. Y no le engañó esta opinión: los hechos mismos demostraron qué gran verdad decía. Efectivamente, una vez destruida Cartago y expulsado y extinguido sin duda el ingente terror de la República Romana, siguieron a continuación unos males gravísimos originados de la prosperidad. Corrompida y destruida la concordia en primer lugar por crueles y sangrientas sediciones, a continuación por la concatenación de causas funestas incluso en guerras civiles, se originaban tan grandes estragos, se derramaba tanta sangre, hervía tan gran crueldad por la avidez de proscripciones y rapiñas que aquellos romanos, que temían en una vida más digna los males procedentes de los enemigos, perdida la dignidad de su vida, soportaron otros más crueles de parte de sus conciudadanos; y esta misma ansia de poder que, entre otros vicios del género humano, era inherente en su forma más pura al conjunto del pueblo romano, después que venció sobre unos pocos relativamente poderosos, también oprimió bajo el yugo de la esclavitud a los restantes, pisoteados y fatigados.

31

¿Cuándo tendría descanso en las mentes más soberbias aquel afán, hasta alcanzar, tras una continua sucesión de cargos, un poder propio de un rey? Ahora bien, la posibilidad de concatenar cargos no existiría si no prevaleciera la ambición. Y la ambición no prevalecería en absoluto salvo en un pueblo corrompido por la avaricia y la lujuria. Ciertamente el pueblo se tornó avaro y lujurioso en la prosperidad, de la que el famoso Nasica[120] consideraba de forma muy previsora que debían cuidarse cuando se oponía a

que la ciudad más grande, más fuerte y más opulenta de los enemigos fuese destruida, a fin de que el deseo fuera reprimido por el temor, el deseo reprimido no se convirtiera en lujuria, la lujuria cohibida y la avaricia no se extendiesen[121]; controlados estos vicios, florecería y crecería para la ciudad una virtud útil y perduraría una libertad conveniente a dicha virtud. En estas razones y en este providentísimo amor a la patria tenía su origen el hecho de que vuestro mismo pontífice máximo en persona, elegido varón excelente por el senado de aquel tiempo sin ninguna discrepancia de opiniones (cosa que merece repetirse a menudo), disuadió al senado, que proyectaba construir un graderío para el teatro, de dicha disposición y propósito, y les convenció en un solemnísimo discurso de que no permitiesen que la disipación griega se introdujese en las costumbres viriles de la patria y que ellos consintiesen con la futilidad extranjera en conmocionar y debilitar la virtud romana. Y tanto poder tuvo por su autoridad que, conmovida por sus palabras la providencia senatorial, prohibió también a continuación que se colocasen unos asientos que, reunidos para la ocasión, ya comenzaba a utilizar la ciudad en un espectáculo de juegos[122].

¡Con qué gran celo hubiera desterrado él de la ciudad de Roma las propias representaciones teatrales, si se hubiera atrevido a oponerse a la autoridad de aquellos a los que consideraba dioses! No comprendía que se trataba de demonios malignos o, si lo comprendía, consideraba también él que debían ser aplacados antes que despreciados. En efecto, todavía no había sido proclamada a los gentiles la doctrina superior, que, purificando el corazón con la fe, encauzaría el afecto humano para que se ocupase de los asuntos celestes y supracelestes con humilde piedad, y lo liberaría del dominio de los soberbios demonios.

32

Sabed, sin embargo, quienes no lo sabéis y quienes ocultáis que lo sabéis, advertid quienes murmuráis contra el que os liberó de tales amos: las representaciones teatrales, espectáculos de infamias y licencia de vanidades, fueron instituidas en Roma no por los vicios de los humanos sino por mandato de vuestros dioses[123]. Resultaría más aceptable que confirierais honores divinos a aquel Escipión que rendir culto a tales dioses. Efectivamente, aquellos dioses no eran mejores que su pontífice[124]. ¡Vamos, prestad atención, si una mente ebria tanto tiempo por haber bebido del error os permite pensar algo saludable! Los dioses ordenaban que se les ofreciesen representaciones teatrales para terminar con la peste de los cuerpos; el pontífice, por su parte, prohibió que se construyera el propio escenario para evitar la peste de los espíritus[125]. ¡Si con algún atisbo de inteligencia anteponéis el alma al cuerpo, elegid a quien vais a rendir culto! Y, efectivamente, aquella peste de los cuerpos no cesó porque la refinada locura de las

representaciones teatrales entrase furtivamente en un pueblo belicoso y acostumbrado antes únicamente a juegos circenses; sino que la astucia de los espíritus nefastos, previendo que aquella peste iba a cesar ya a su debido término, procuró introducir, aprovechando ⟨esta⟩ ocasión, otra mucho más grave, con la que goza en mayor medida, no en los cuerpos, sino en las costumbres. Ésta cegó los ánimos de los desgraciados con tan espesas tinieblas, los afeó con tal deformidad que incluso ahora, devastada la ciudad de Roma (lo que tal vez resulte increíble si llega a oídos de nuestros descendientes), aquellos que estaban poseídos por esta peste y que huyendo de aquí pudieron llegar a Cartago, enloquecían cada día en los teatros a porfía por los actores.

33

¡Mentes enloquecidas! ¿En qué clase de inmenso, no digo error, sino furor, incurríais cuando, según supimos de oídas, mientras lamentaban vuestra ruina los pueblos orientales y las ciudades más importantes en las tierras más remotas con luto público y tristeza, vosotros buscabais los teatros, entrabais en ellos, los llenabais, y actuabais de forma mucho más demente de lo que lo hacíais antes? Ésta era la ruina y peste de los espíritus, ésta la destrucción de la honradez y la honestidad que aquel famoso Escipión[126] temía en vosotros cuando prohibía la construcción de teatros, cuando comprendía que podíais corromperos y trastornaros en la prosperidad, cuando no quería que sintierais seguridad frente al terror enemigo. Pues él no pensaba que pudiera ser feliz la república con las murallas en pie y las costumbres en ruinas. Pero en vosotros tuvo más fuerza la seducción de los demonios impíos que la previsión de las personas prudentes. De ahí que no queráis que se os imputen los males que hacéis, pero los que soportáis los achacáis a los tiempos cristianos. En efecto, en vuestra seguridad no aspiráis a la pacificación de la república, sino a la impunidad de la lujuria. Depravados en la prosperidad no pudisteis corregiros en la adversidad. Aquel famoso Escipión quería que estuvierais atemorizados por el enemigo para que no cayerais en la disipación: vosotros no reprimisteis la lujuria ni aun hallándoos abatidos por el enemigo, perdisteis el provecho de la calamidad, os hicisteis desgraciadísimos y continuasteis siendo malvadísimos.

34

Y, sin embargo, el hecho de que viváis se lo debéis a Dios, que perdonándoos os aconseja que os corrijáis por medio de la penitencia; que a vosotros, ingratos incluso, os garantizó la huida de manos enemigas bien bajo el nombre de siervos suyos bien en los lugares de sus mártires. Según se cuenta, Rómulo y Remo[127] dispusieron un asilo donde cualquiera que se refugiase estuviese libre de todo daño, buscando aumentar así la población de la ciudad que estaban fundando[128]. Este admirable ejemplo se anticipó en

honor de Cristo. Los destructores de la ciudad dispusieron aquello que habían dispuesto antes los fundadores. Pero qué tiene de extraordinario, si aquéllos hicieron para completar el número de sus ciudadanos lo que hicieron éstos para salvar a la multitud de sus enemigos[129].

35

Responda a sus enemigos con estos y otros argumentos, si pudiera hallarlos más extensos y apropiados, la familia redimida de Cristo Nuestro Señor y la ciudad peregrina de Cristo Rey. Recuerde que entre los propios enemigos se esconden futuros ciudadanos, no sea que considere infructuoso incluso para ellos mismos soportar como adversarios a quienes podrían llegar a profesar la fe; asimismo entre el número de aquéllos la Ciudad de Dios, durante su peregrinaje en el mundo, acoge en su seno a algunos unidos a ella por la comunión de los sacramentos[130], y que no participarán con ella en el eterno destino de los santos, los cuales están en parte ocultos, en parte a la vista, e incluso no dudan en murmurar con los mismos enemigos contra Dios, de cuyo sacramento son portadores, unas veces llenando los teatros con ellos, otras las iglesias con nosotros. Sin embargo, no debe desesperarse de la corrección incluso de algunos de estos individuos, si entre los adversarios más manifiestos se esconden amigos predestinados, desconocidos incluso para sí mismos hasta el momento. Lo cierto es que estas dos ciudades se hallan confundidas y mezcladas en este tiempo, hasta que sean separadas por el juicio final; acerca de su origen, su desarrollo y su obligado final expondré lo que creo que ha de decirse, en la medida en que me ayude la voluntad divina, para gloria de la ciudad de Dios, que brillará con más claridad al ser comparada con las demás.

36

Pero todavía debo exponer algunos argumentos contra aquellos que atribuyen los desastres de la República Romana a nuestra religión, por la que se les prohíbe ofrecer sacrificios a sus dioses. Pues es preciso recordar los muchos y grandes males que pudieran venir a la mente o parezcan suficientes para la argumentación soportados por aquella ciudad o las provincias pertenecientes a su imperio antes que sus sacrificios fueran prohibidos; todos ellos, sin duda alguna, nos los atribuirían si entonces nuestra religión hubiera brillado ante sus ojos o si les hubiese prohibido sus cultos sacrílegos. Después se debe mostrar por qué costumbres suyas y por qué causa el Dios verdadero, bajo cuyo poder están todos los reinos, se dignó ayudarles para aumentar su imperio, y cómo no les ayudaron en nada aquellos a los que consideran dioses y, aún más, cuánto les perjudicaron con sus fraudes y engaños. Finalmente se hablará contra aquellos que, aun refutados y rebatidos por pruebas evidentísimas, se esfuerzan en sostener que debe

rendirse culto a los dioses no por la utilidad en esta vida presente, sino por la que llegará después de la muerte. Esta cuestión, si no me engaño, resultará mucho más laboriosa y merecedora de una discusión más sutil, dado que en ella incluso se discute contra filósofos, y no cualesquiera, sino contra quienes son famosos entre ellos por su excelente reputación, y coinciden en muchas cuestiones con nosotros, como en la inmortalidad del alma, en que el Dios verdadero creó el mundo, y en su providencia, con la que gobierna el universo que creó. Pero, puesto que también se debe rebatir a éstos en aquellas cuestiones en las que piensan de forma contraria a nosotros, no debemos faltar a esa tarea, para, una vez refutadas las contradicciones impías con las fuerzas que Dios nos conceda, consolidar la ciudad de Dios, la verdadera piedad y el culto a Dios, único en el que se promete verazmente la felicidad eterna. Así pues, sea ésta la extensión del presente volumen, para abordar la continuación de nuestro proyecto en una nueva introducción.

[1] Un minucioso comentario de este prefacio puede verse en R. H. BARROW, *Introduction to St. Augustine* The city of God *being selections from the De civitate Dei including most of the XIXth book with text, translation and running commentary by…*, Londres, 1950, págs. 136-147.

[2] Una semblanza en tono laudatorio de este personaje, destinatario de la obra e inspirador de la misma, se halla en la epístola 151 del propio Agustín, dirigida a un alto funcionario llamado Ceciliano. Miembro de una familia aristocrática, ocupó diversos cargos en la cancillería imperial. En 411 fue enviado a Cartago por el emperador Honorio para presidir la conferencia de las iglesias católica y donatista, en la que decidió a favor de la primera. Allí conoció personalmente a Agustín, con el que mantuvo una profunda amistad y una rica correspondencia. Es precisamente en una de las cartas que Marcelino le dirige, concretamente la 136, donde le insta a emprender una obra como la presente. La respuesta de Agustín aparece en *Epist*. 138, del año 412, donde en principio acepta hacerlo de forma epistolar, anticipando allí mismo algunos de los temas que luego se desarrollarán en *De civitate Dei*, aunque también plantea la posibilidad de hacerlo en libros. Agustín no sólo le dedica *De civitate Dei*, sino también muchos de sus tratados antipelagianos, el *De peccatorum meritis et remissione* y el *De spiritu et littera*. Marcelino, sin embargo, no pudo ver culminada la monumental obra de Agustín. Dos años después de la conferencia de Cartago, a causa de intrigas palaciegas en las que los donatistas estuvieron involucrados, Marcelino fue implicado en la rebelión militar de Heracliano contra Roma, narrada en OROS., *Hist*. VII 42, y asesinado en la cárcel el 12 o el 13 de septiembre de 413. Su muerte aparece relatada en la epístola 151, antes mencionada. Sobre la relación entre ambos personajes *vid*. además MARROU, *Saint Augustin et la fin…*, pág. 385, M. MOREAU, *Le dossier de Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin*, París, 1973, M. A. MCNAMARA, *L'Amitié chez Saint Augustin*, París, 1962, págs. 117-122.

[3] Como indica BARROW, *Introduction…*, pág. 136, la expresión 'gloriosísima ciudad' alude al salmo 87, 3: «Muy gloriosas cosas se han dicho de ti, ciudad de Dios, Selah». Sin embargo, según el propio BARROW, *Introduction…*, pág. 137, Agustín se aparta de la idea expresada en el mismo salmo de que la gloria de Sión consistirá en la incorporación como ciudadanos y adoradores de Yavé a las naciones de la tierra, pues éste nunca habla de la conversión de naciones enteras, sino de individuos. La mención de la ciudad de Dios al comienzo de este prefacio según G. BARRA, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel «De civitate Dei» di Agostino*, Nápoles, 1969, pág. 77, sirve para anticipar el argumento de la segunda parte de la obra (libros XI-XXII), ya que la primera parte (libros I-X), de carácter apologético, presenta una importancia menor respecto a aquélla, de índole constructiva y de mayor relieve especulativo.

[4] Hab. 2, 4, cf. *Civ*. IV 20, 14. Como señala C. CASTILLO, *Tertuliano. Apologético. A los gentiles*, Madrid, 2001, pág. 54, n. 4, la expresión aparece aplicada a la Verdad, personificada en TERTULIANO, *Apol*. 2, texto en el que puede haber reminiscencias de I Petr. 2, 11, y Hebr. 11, 13. Sobre la ciudad de Dios como peregrina en la tierra *vid. Civ*. XIX 17. Según BARROW, *op. cit.*, pág. 141, se trata de una imagen familiar para judíos y cristianos. Indica además que el término *peregrinus* conserva su carácter técnico del latín jurídico de residente no ciudadano, pues esa es la condición del cristiano en este mundo. Un exhaustivo análisis del concepto en las culturas hebrea y grecolatina puede verse en E. TESELLE, *Living in two cities. Augustinian trajectories in political thougth, Saranton*, 1988, págs. 45-71.

[5] Rom. 8, 25.

[6] Salm. 94 (Vulg. 93), 15.

[7] Según M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, vol. II. *Répertoire des textes*, París, 1958, pág. 36, esta fórmula es tomada de dos textos de Cicerón, la dedicatoria a Varrón del comienzo de las *Academica priora y Orator* 75 *(magnum opus et arduum, ut saepe iam diximus*, «tarea ingente y ardua, como ya hemos dicho a menudo»), idea defendida asimismo por J. B. BAUER, «Zu Augustin, *De civitate Dei I praef.*», *Hermes* 93

(1965), 133-134. A. CAMERON, por su parte, está de acuerdo en que la alusión a *Orator* es deliberada, pero, en su opinión, el pasaje que Agustín tiene en mente es el capítulo 33 *(magnum opus et arduum, Brute, conemur; sed nihil difficile amanti puto* «emprendemos una tarea ingente y ardua, Bruto; pero pienso que no hay nada difícil para quien se entrega a ello con pasión»), ya que el paralelismo es más claro. Otras reminiscencias ciceronianas dentro de este prefacio son estudiadas por J. DOIGNON, «Pivots et tensions de l'éthique cicéronienne dans *la Cité de Dieu* de saint Augustin», *Latomus* 43 (1984), 813-826.

8 Salm. 62 (Vulg. 61) 9.

9 Sant. 4, 6, y I Ptr. 5, 5. *Vid*. además Prov. 3, 34.

10 VIRG., *En*. VI 853, dentro del discurso que Anquises dirige en los infiernos a su hijo Eneas, en el que le muestra el futuro de su linaje y el de Roma, y que culmina con este famoso verso que alude a la *Pax Augusta*. Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, págs. 408-9, la inclusión de esta cita tras la anterior sirve para establecer un contraste entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena, representada por el Imperio Romano, y su misión como dominadora y pacificadora del mundo.

11 El término latino *memoriae* en contextos similares hace alusión a los monumentos en los que se rendía culto a los mártires y a sus reliquias, o también sus tumbas. *Vid*. BLAISE, *s. v*.; AG., *Civ*. VIII 27. En Agustín *(Civ*. XXII 8, 11) tiene el sentido de 'reliquias'.

12 El saqueo de Roma por el rey godo Alarico es narrado en OROS., *Hist*. VII 39, donde aparece la misma orden de respetar a los que se hubieran refugiado en templos cristianos, especialmente en las basílicas de San Pedro y San Pablo. El saqueo se explica en dicha obra como castigo divino de los infieles y liberación de los cristianos. Sobre estos hechos *vid*. P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París, 1964[3], pág. 52 n. 3, que indica que el detalle de que los paganos buscaron refugio en las iglesias lo toma Orosio de este pasaje de Agustín.

13 G. BARDY, *La cité de Dieu. Livres I-V, Introduction générale et notes par G. BARDY. Traduction française de G. COMBÈS*, París, 1959, pág. 196 n. 1, señala dos raros ejemplos en los que se respetó a quienes se refugiaron en los templos: ARRIANO, *De expeditione Alexandri* II 24, donde se cuenta cómo Alejandro perdonó a los habitantes de Tiro refugiados en el templo de Hércules, y PLUTARCO, *Vita Agesilai* 19, donde este personaje, tras la batalla de Coronea, respetó a quienes se refugiaron en el templo de Atenea.

14 VIRG., *En*. II 501-2. Se trata de la visión de Eneas del palacio de Príamo, en el que éste fue muerto a manos de Pirro ante los altares en los que se había refugiado. En esta imagen de la toma de Troya y en las siguientes, Agustín establece un contraste entre la conducta de los griegos en dicha ciudad y la de Alarico en Roma *(vid*. HAGENDAHL, *Augustine*… vol. II, pág. 389).

15 VIRG., *En*. II 166-168. Alusión al sacrílego robo por parte de los griegos del Paladión de Troya, imagen de la diosa Palas Atenea, con la que se identifica después la Minerva latina. Según la leyenda, la suerte de la ciudad de Troya estaba vinculada a dicha imagen, pues no sería conquistada mientras permaneciera en lo alto del alcázar, idea que más adelante, en *Civ*. III 7, será refutada por el propio Agustín que, siguiendo a LIVIO, frg. 20 W.-M. del libro LXXXIII, indica que tras la destrucción de la ciudad sólo quedó en pie esta estatua. Volviendo al robo, según la versión virgiliana, puesta en boca del griego Sinón, infiltrado entre los troyanos tras la supuesta retirada de sus compañeros y abandono del famoso caballo de madera, éste fue llevado a cabo por Diomedes y Ulises. Tras ser llevado el Paladión al campamento griego, según relata Sinón, éste realizó prodigios nefastos que fueron el supuesto motivo de la construcción del caballo, como ofrenda de desagravio. Sobre otras versiones del relato, en las que la presencia del Paladión en una ciudad determinada garantizaba su supervivencia *vid*. SERV., *Aen*. II 166. Sobre la futura presencia del Paladión en Roma *vid*. Ov., *Fast*. VI 433-436. Sobre la utilización de este argumento en otros autores cristianos *vid*. PRUD., *C. Symm*. II 544-550.

16 VIRG., *En*. II 169-170.

17 Cf. VIRG., *En*. II 663.

18 La idea de que los dioses paganos de los que se apoderaron los romanos tras conquistar las ciudades en que se hallaban no fueron capaces de proteger sus propios santuarios puede verse además en PRUDENCIO, *C. Symm*., II 335-369.

19 Virgilio era uno de los autores estudiados regularmente en las escuelas durante la latinidad tardía, y es

mencionado por el propio AGUSTÍN, *Conf*. I 13, donde comenta que en las clases del gramático fue obligado a memorizar las vicisitudes sufridas por Eneas, y que sentía compasión ante el suicidio de Dido. Sobre su importancia en la educación en época tardía *vid*. MARROU, *Saint Augustin et la fin*…, pág. 18.

[20] HOR., *Epist*. I 2, 69.

[21] En la mitología aparecen varios personajes con ese mismo nombre que se distinguen de forma confusa. Parece ser que se trata del hijo de Arne —o Melanipa— y Poseidón, nieto de otro Eolo, hijo de Helén, con el que se confunde en ocasiones.

[22] VIRG., *En*. I 67-68. Los penates eran dioses protectores del hogar, cuyo nombre deriva de *penus* 'despensa'. Aparte de los venerados en cada casa, existían unos penates públicos considerados protectores del Estado romano como hogar común de sus ciudadanos. En esta ocasión alude concretamente a los penates que trajo Eneas de Troya para asentarlos en su nueva patria itálica, unos dioses previamente vencidos e incapaces de proteger su ciudad de origen, por lo cual poco podían hacer para salvar Roma *(vid*. HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 390).

[23] Anciano compañero de Príamo, oriundo de Delfos y sacerdote de Apolo. Murió en la toma de la ciudad.

[24] VIRG., *En*. II 319-321.

[25] VIRG., *En*. II 293. Estas palabras son pronunciadas por Héctor cuando se aparece a Eneas en sueños la misma noche de la caída de Troya.

[26] BARDY, *La cité de Dieu*…, págs. 200-201, n. 3, indica que en la lengua jurídica *nomen* significa el nombre de un deudor y de ahí título de crédito. *Mala nomina* son los títulos impagados. *Cf*. ERNOUT-MEILLET, *s. v*. Existe sin embargo otra variante textual entre las recogidas en el aparato crítico de DOMBART-KALB, *omina* (a^2 p^1), que es preferida por otros traductores, como J. MORÁN, *Obras de San Agustín XVI. La ciudad de Dios*, Madrid, 1964[2].

[27] Sobre el uso en este texto del raro término *cordatus* 'sensato' y utilizado también por Cicerón, *vid*. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*…, vol. I, pág. 36, que indica que tal vez Agustín tuviera en mente el estudio que realiza Cicerón sobre los derivados de *cor* y de una cita en la que Enio utiliza dicho término que aparece en *Tusc*. I 18, cf. *Rep*. I 30, *De Or*. I 198, donde también aparece el término en cuestión.

[28] *Vid. Civ*. III y IV *passim*.

[29] Compañero de Aquiles e hijo de Amintor, rey de Beocia. Tras ser expulsado y cegado por su padre por su relación con una de sus concubinas, se refugió en Ptía, donde reinaba Peleo. Éste instó al centauro Quirón a que lo curase, y al mismo tiempo lo convirtió en educador de su hijo Aquiles. Durante la guerra de Troya participó en la embajada enviada por Agamenón para que convenciera a Aquiles de que volviera a la lucha, y le consoló por la muerte de Patroclo.

[30] VIRG., *En*. II 761-767. Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 389, como en ejemplos anteriores, Agustín establece un contraste entre lo sucedido en los templos romanos durante la invasión de Alarico y lo que sucedió en la toma de Troya.

[31] Los romanos distinguían entre unos dioses mayores o selectos, cuyos nombres, un total de 20, aparecen recogidos en *Civ*. VII 2 —que sigue a VARRÓN, frg. 226 CARDAUNS (en adelante se citarán las referencias a la obra de Varrón a través de la edición de B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro Antiquitales rerum divinarum, Teil I: Die fragmente*, Wiesbaden, 1976)—, y otros de inferior categoría a los que llaman plebeyos. Sobre estos conceptos varronianos *vid*. además la nota a *Civ*. IV 23. Sobre la utilización de la obra de Varrón en Agustín *vid*. entre otros J. OROZ, «Introducción a una *Theologia* agustino-varroniana, vista desde la *Ciudad de Dios*», en *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, 1988, págs. 73-84 (= *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, tomo I, El Escorial, 1954, págs. 459-473).

[32] Juno.

[33] El uso despectivo del diminutivo *graeculi* se halla ampliamente atestiguado en los autores latinos. *Vid. ThLL s. v*.

[34] En los manuscritos aparece el nombre de Marco Porcio Catón, conocido también como Catón de Útica *(vid. infra* I 23), que pronunció uno de los discursos en el senado recogidos en la *Conjuración de Catilina* de

Salustio. Sin embargo, la cita que éste utiliza posteriormente se toma del discurso de Julio César que aparece en esa misma obra, por lo que, según el aparato crítico de la edición utilizada, pudo tratarse de un error del propio Agustín.

[35] SAL., *Catil*. 51, 9. Agustín utiliza la variante *conlibuisset* frente a *conlibuissent* (P 2 Parisinus Latinus 16024, a *secunda manu correctus)*. Salustio en este pasaje sigue a CIC., *Catil*. IV 11, 2.

[36] Lucio Sergio Catilina, nació en torno al 108 a. C. y murió en 62 a. C. Tras una turbulenta carrera política, no carente de escándalos financieros y de conspiraciones, en las elecciones del 63 a. C., pese a contar con los apoyos de Julio César y Marco Licinio Craso, fue derrotado por Cicerón, ante lo cual en el año 62 organiza la conjuración que relata Salustio. Ésta fue descubierta por Cicerón, tras lo cual se arresta a los conspiradores en Roma y se les ejecuta, mientras que Catilina es derrotado y muerto por el cónsul Cayo Antonio en una batalla junto a Pistoya. Una magnífica semblanza del personaje, que describe sus vicios y sus virtudes, puede verse en SAL., *Catil*. 5.

[37] Cf. Praef. I 19. VIRG., *En*. VI 853.

[38] SAL., *Catil*. 9, 5.

[39] Se trata de Marco Claudio Marcelo, cónsul en 222 a. C., que luchó contra los galos y más adelante, durante la Segunda Guerra Púnica, entre otras hazañas, sitió Siracusa, que se hallaba en manos de los cartagineses y que, tras un largo asedio, logró tomar en 211 a. C. a pesar de los ingenios defensivos creados por Arquímedes. *Vid*. LIV., XXV 24, 11. Al episodio hacen también alusión CIC., *Verr*. II 4; 50, etc., VAL. MÁX., V 1, 4.

[40] Dicha orden se refiere a la toma previa de Acradina, orden que, según LIV., XXV 25, 7-9, se cumplió, pues los romanos se abstuvieron del derramamiento de sangre, aunque no del pillaje. Sin embargo, la toma de la propia Siracusa es descrita en LIV., XXV 30, 8-9, de un modo diferente, ya que en aquella ocasión se cometieron multitud de actos violentos. En ambos casos Livio alude a la violencia contra las personas en general, sin hacer referencia explícita a la violencia sexual, en la que hace hincapié Agustín.

[41] Quinto Fabio Máximo, cónsul y dictador en varias ocasiones durante la Segunda Guerra Púnica, llevó a cabo una estrategia dilatoria frente a los ataques de Aníbal en Italia, lo que le valió el sobrenombre de *Cunctator*, «el contemporizador». La anécdota que cuenta Agustín la toma de LIV., XXVII 16, 8, y se refiere a la recuperación en 209 a. C. de Tarento, tomada en 212 por Aníbal con la ayuda de los propios tarentinos. El propio Livio lo considera más magnánimo que a Marcelo a la hora de respetar las estatuas de dioses tomadas como botín.

[42] Este pasaje, según COURCELLE, *Histoire*…, págs. 70-71, contradice la teoría de algunos historiadores alemanes que ven en Agustín una descripción positiva de los germanos, como L. SCHMIDT, *Die Ostgermanen*, Múnich, 1934^{2}, pág. 452, ya que su supuesta bondad se debe a la acción de la providencia divina.

[43] Salm. 89 (Vulg. 88), 33-34.

[44] Mt. 5, 45. El tema de la providencia aparece en la filosofía pagana, por ejemplo en diálogo de SÉNECA *De Providentia (Dial*. 1), donde se sostiene que los males que sufren las personas honestas han de servir para probarlas y fortalecerlas. Una exposición sobre el problema de la providencia en la filosofía pagana desde el punto de vista cristiano puede verse en LACT., *Inst*. I 2. Sobre su desarrollo en AGUSTÍN *vid*. Salm. 66, 3.

[45] Rom. 2, 4-6.

[46] Is. 24, 1 *et alibi*.

[47] Sobre la doctrina acerca del matrimonio en Agustín *vid*. entre otros textos su tratado *De bono coniugali*, compuesto en 401 y complementado por el *De virginitate*. Frente a la opinión de Joviniano, que sostiene que los católicos apoyaban a los maniqueos al anteponer la virginidad al matrimonio, Agustín realiza una apología del mismo, y aunque en el capítulo VI del primero de estos tratados afirme que es preferible la continencia, en el VIII indica que ambas cosas son bienes, aunque uno de mayor categoría que el otro. Sobre las categorías de cristianos que establece Agustín en relación con la cuestión del celibato, el matrimonio o la viudez *vid*. L. RUBIO, «El ideal monástico de S. Agustín y otras cuestiones anejas», *La ciudad de Dios* CXCVI 1 (Enero-abril, 1983), 3-56, con abundantes testimonios.

[48] *Col*. III 18-22.

[49] I Cor. 4, 3. Según BARDY, *La cité de Dieu. Livres I-V…*, pág. 219, n. 2, la expresión *humanus dies* designa al juicio de los hombres por oposición al de Dios *(dies Domini)*.

[50] Ez. 33, 6.

[51] El término *speculator* 'centinela', aplicado a los obispos, presenta la misma etimología que *episcopos* en griego y Agustín lo traduce con exactitud. *Vid*. BLAISE, *s. v.*, que cita este mismo pasaje.

[52] Rom. 8, 28.

[53] I Pe. 3, 4.

[54] I Tim. 6, 6-10.

[55] I Cor. 7, 31.

[56] Jb. I 21.

[57] I Tim. 6, 17-19.

[58] Mt. 6, 19-21.

[59] Poncio Meropio Anicio Paulino nació en Burdeos en 353 en el seno de una familia aristocrática, gracias a lo cual recibió una esmerada educación en la escuela de Ausonio. Tras haber desempeñado diversos cargos públicos, a los 40 años, durante un viaje a Hispania con su piadosa esposa Tarasia, decide dedicarse a la vida ascética y repartir sus riquezas entre los pobres. Fue ordenado sacerdote en Barcelona en 392. Desde 395 hasta su muerte en 431 reside en la ciudad de Nola, en Campania, ciudad de la que será nombrado obispo en 409. Fue autor de diversas obras, entre las que destacan sus *Epístolas*. Respecto a su relación con Agustín, aunque no se conocieron personalmente, mantuvieron una interesante correspondencia de la que se conservan abundantes testimonios.

[60] Alude a la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro contada en Luc. 16, 19-31.

[61] La doctrina de Agustín sobre la sepultura de los cristianos puede verse de forma más detallada en su tratado *De cura pro mortuis gerenda*, obra en la que cita este capítulo y el siguiente en los apartados 2 y 3, y en la que defiende una postura intermedia entre los excesos paganos y el menosprecio de los filósofos.

[62] Luc. 21, 18.

[63] Mt. 10, 28.

[64] Luc. 12, 4.

[65] Salm. 79 (Vulg. 78), 2-3.

[66] Salm. 115 (Vulg. 116) 15.

[67] Luc. 16, 22.

[68] *Vid*. entre otros CIC., *Tusc*. I 43, 102, SÉN., *Dial*. IX *(De tranquillitate animi)*, XIV 3, donde se alude al desprecio del filósofo Teodoro de Cirene, maestro de Platón, ante las amenazas de muerte y de ser dejado insepulto por parte de un tirano.

[69] LUCAN., VII 819.

[70] I Cor. 15, 52.

[71] *Cf*. SÉN., *Dial*. VI *(Consolatio ad Marciam)*, 25 1, donde considera el cuerpo como un accesorio más, del mismo modo que los vestidos.

[72] Sobre la sepultura de los difuntos en la Biblia *vid*. Tob. 2, 9; 12, 12.

[73] Mt. 26, 6-13, alude a la unción en Betania.

[74] Jn. 19, 38-42, donde se describe el sepelio de Jesucristo.

[75] Gén. 49, 29, donde se reflejan las instrucciones de Jacob a sus hijos sobre como debía ser sepultado; 50, 24-26, donde se describe la muerte de José.

[76] *Vid*. Dan. 14. Se refiere a Ananías, Misael y Azarías, tres jóvenes de linaje real del pueblo de Israel a los que Nabucodonosor hizo traer junto con el propio Daniel para que sirviesen en su palacio y fueran educados en su corte, donde aprenderían la lengua y las letras de los caldeos.

[77] Dan. I, 6. Daniel, tras ser llevado a la corte de Nabucodonosor para ser educado allí y entrar a su servicio, no se contaminó con la comida que le ofrecía el rey.

[78] El profeta Jonás, tras desobedecer la orden de Yavé de ir a Nínive, se embarcó hacia Tarsis para huir de él. Éste desencadenó una tempestad, de la cual fue culpado el propio Jonás por haber tratado de huir de Yavé. Él mismo propone ser arrojado por la borda como causante de la tormenta, y así se hizo. Jonás fue engullido por un enorme pez en cuyo vientre viajó tres días. Arrepentido, dirigió una plegaria a Dios y finalmente fue vomitado en la playa (Jon. 1-2).

[79] Citaredo lesbio *(floruit* 628-625 a. C.), que pasó la mayor parte de su vida en Corinto en la corte del tirano Periandro. Se le atribuyen diversas innovaciones relacionadas con los orígenes de la lírica coral y el ditirambo literarios. Según cuenta la leyenda, tras haber recorrido la Magna Grecia y Sicilia ganándose la vida con su arte, decidió regresar a Corinto. Durante el viaje en barco, algunos marineros tramaron robarle su dinero y arrojarle al mar. Ante este ataque Arión pidió como último deseo cantar y a su canto acudieron los delfines, animales favoritos de Apolo, que se había erigido en su protector. Arión, confiando en dicha protección se arrojó al mar y uno de los delfines lo llevó a tierra. En recuerdo del hecho Apolo convirtió al delfín y la lira en constelaciones. *Vid*. HERÓDOTO, I 23, Suidas *s. v*., Ov., *Fast*. II 79-119, GEL., 16, 19, etc.

[80] Marco Afilio Régulo obtuvo importantes victorias frente a los cartagineses, pero en la primavera de 255 a. C. fue derrotado y capturado en África por Jantipo, lo que acabó con su expedición a dicho continente. Parece ser que, según la tradición, más tarde fue enviado a Roma para proponer un intercambio de prisioneros o un tratado de paz, pero, tras exponer las propuestas de los cartagineses, recomendó al senado actuar de forma contraria, tras lo cual, en cumplimiento de la promesa hecha a sus captores, regresó a Cartago donde murió. El ejemplo es uno de los favoritos de Agustín, que lo cita además en *Civ*. I 24; II 23; III 18; III 20, *Epist*. 125, 3, *c. Iul*. IV 3. Sobre su protagonista *vid*. CIC., *Off*. III 100, *Pis*. 43, texto que según M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron, vol. II…*, pág. 36, pudo tener en mente Agustín en la descripción de los tormentos, HOR., *Carm*. III 5, 18-40, que refleja el posible discurso ante el senado romano y la partida de Régulo, y en el que, según BARRA, *La figura…*, pág. 101, se inspiró Agustín en el elogio del personaje, SÉN., *Dial*. I *(De Providentia)* III 3, 9, VAL. MÁX., I 1, 14, OROS., *Hist*. IV 10, 1. TERT., *Apol*. 50, 6, recoge el relato sobre Régulo entre los *exempla* de virtudes romanas. Lactancio, *Inst*. V 13, 13, niega toda virtud al personaje pues considera que prefirió morir a enfrentarse a la vergüenza de vivir prisionero. Según BARDY, *La cité de Dieu Livres I-V…*, pág. 268-9 n. 4, frente a otras opiniones que proponen la consulta de una fuente directa, lo tomó de una colección de *exempla* de las utilizadas por los rétores.

[81] I Pe. 2, 11.

[82] En los siguientes capítulos Agustín expone su doctrina del suicidio, en abierta polémica contra los donatistas, que admiten dicha práctica por motivos religiosos, y contra algunas escuelas filosóficas paganas, como la cínica, que lo admite sin reservas, o la estoica, que lo hace en determinadas circunstancias, como puede verse en Séneca *Epist*. VIII, LXX, etc. Sobre la cuestión en la Antigüedad *vid*. V. A. GEIGER, *Der Selbstmord im klassischen Altertum*, Augsburg, 1888, A. BAYET, *Le suicide et la morale*, París, 1902. Sobre la doctrina agustiniana *vid*. B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de Saint Augustin*, París, 1925, págs. 150-155, Ch. KIRWAN, *Augustine*, Londres-Nueva York, 1989 (reimp. 1991), págs. 204-208.

[83] El suicidio de Judas aparece relatado en Mt. 27, 3-5.

[84] La doctrina de Agustín sobre la castidad puede verse en *De virginitate*, especialmente en el capítulo 8, donde se indica que su valor no se halla en la integridad de la carne, sino en el hecho de estar consagrada a Dios.

[85] El ejemplo de Lucrecia aparece contado en LIV., I 57-58. Hija de Espurio Lucrecio y esposa de Tarquinio Colatino, de reconocida honestidad, produjo una irrefrenable pasión en Sexto Tarquinio, hijo del rey L. Tarquinio el Soberbio. Éste, en ausencia de su marido, trató de poseerla por la fuerza, primero amenazándola con la espada, después, como ésta prefiriese la muerte a la deshonra, diciéndole que la mataría y pondría a su lado a un esclavo degollado, para contarle después a su marido que los había sorprendido en flagrante adulterio. Ante dicha amenaza, Lucrecia cedió a sus requerimientos, pero al día siguiente hizo venir a su padre y esposo acompañados cada uno de una persona de confianza para contarles lo sucedido. El primero fue acompañado por Publio Valerio y el segundo por L. Junio Bruto. Tras hacerles prometer que la afrenta sería vengada, sacó un puñal que tenía escondido y lo clavó en su corazón. Estos hechos, según la leyenda, propiciaron la caída de la monarquía en Roma. *Vid*. además VAL. MÁX., VI 1, 1.

[86] L. Tarquinio Colatino, esposo de Lucrecia, tras la caída de la monarquía fue nombrado junto con Lucio Junio Bruto cónsul de Roma, pero como su *nomen* era el de Tarquinio, se vio obligado a dimitir del cargo. *Vid. infra* III 16. *Vid*. además LIV., II 2.

[87] Lucio Junio Bruto, hijo de Tarquinia, hermana del rey, según el relato de Livio, I 59, fue quien arrancó el cuchillo de la herida de Lucrecia y el primero que juró por su sangre castigar al propio rey L. Tarquinio el Soberbio por la violación y por los múltiples abusos ejercidos sobre los romanos.

[88] De nuevo según cuenta Livio, I 60, el rey marchó desterrado a Caere, mientras que Sexto Tarquinio lo hizo a Gabios donde fue asesinado a causa de sus matanzas y rapiñas.

[89] VIRG., *En*. VI 434-436, donde se alude a la región situada entre la laguna Estigia y la encrucijada que conduce o bien al Tártaro o bien al Elíseo, y donde se encuentran las almas de aquellas personas que murieron de forma prematura, y entre ellos los suicidas. Sobre la topografía de los infiernos en Virgilio *vid. Enciclopedia Virgiliana*, s. v. *inferi*.

[90] Éxod. 20, 13; 16.

[91] Mt. 22, 39.

[92] I Cor. 15, 36.

[93] Salm. 78 (Vulg. 77), 47.

[94] Sobre el exceso de escrúpulos de los maniqueos, que llegaron a prohibir matar animales o cortar árboles o plantas, *vid. c. Faust*. VI 4, *mor. Manich*. 54, 55, 62, *Haer*. 46, *Conf*. III 10.

[95] Gén. 22. Alusión a la orden de Yavé dada a Abraham de sacrificar en su honor a su único hijo, Isaac. En el último momento Dios sustituyó la víctima humana por un carnero.

[96] Jue. 11. Jefté, el galadita, era hijo de una cortesana y de Galaz, con quien vivía. Los hijos de éste y de su esposa lo echaron de casa por ser hijo de otra mujer para que no recibiera su parte de la herencia. Pero cuando se declara la guerra con Egipto los ancianos de Galaad le piden ayuda y le hacen su jefe. Promete a Yavé, en el caso de obtener la victoria, ofrecerle en sacrificio al primero que saliera por la puerta de su casa. Tras su victoria, salió a recibirle su hija con tímpanos y danzas, y, a pesar de ser su única hija, cumple su promesa.

[97] Jue. 16, 30, donde se relata la muerte de Sansón.

[98] Personaje natural de Ambracia, que en otros lugares aparece como Cleómbroto, cuya muerte es relatada por CIC., *Tuse*. I 34, 84; LACT., *Inst*. III 18, 9. *Vid*. además Calímaco, *Epigr*. 23 *(AP* VII 471). Sobre los problemas textuales relativos al nombre del personaje *vid*. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, vol. I, pág. 317, DOMBART-KALB, vol. I pág. XIV.

[99] Según COURCELLE, *Histoire*…, págs. 74-75, el suicidio también era rechazado en el neoplatonismo.

[100] Agustín refuta uno de los ejemplos más admirados entre los romanos y que sirvió a algunos filósofos paganos para la defensa del suicidio en ocasiones determinadas. Marco Porcio Catón, sobrino de Catón el Mayor, tomó partido por el bando pompeyano durante las guerras civiles y gobernó Útica con moderación. Su pensamiento mezclaba el estoicismo y la moral tradicional romana. Tras la derrota de los pompeyanos prefirió suicidarse antes que sufrir la tiranía de Julio César. *Vid*. PLUTARCO, *Cato Minor*, de tono laudatorio, VAL. MÁX., III 2, 14, LUCAN., *passim*, VEL. II, SAL., *Catil*. 53-54, SÉN., *Dial*. I *(De Providentia)* II, 9, III 14, *Dial*. II *(De constantia sapientis)* 2, donde considera al personaje ideal del sabio estoico, *Epist*. III, XXIV 6-8, VIII, LXX, *Dial*. IX *(De tranqidllitate animi)* 16. Sobre la visión cristiana de Catón de Útica, *vid*. Lact., *Inst*. III 185, en la misma línea que Agustín.

[101] Tito Manlio Torcuato, del que se cuenta que adquirió su sobrenombre por haber matado a un galo en combate singular y haberle despojado de un tipo de collar llamado torques, en 340 a. C. siendo cónsul por tercera vez, durante las guerras Latinas, condenó a muerte a su hijo Tito Manlio por haberse lanzado contra el enemigo en contra de sus órdenes, a pesar de haber resultado victorioso. *Vid*. LIV., VIII 7; CIC., *Sull*. 32, *Fin*. I 23, SAL., *Catil*. 52, 30-1, VIRG., *En*. VI 824-5, VAL. MÁX., II 7, 6, V 8, 3, IX 3, 4, etc.

[102] Sobre Régulo *vid. supra*, XV.

[103] Sobre su pobreza *vid*. VAL. MÁX., IV 46.

[104] Sobre las ideas de Agustín acerca de este tipo de mártires *vid*. BARDY, *La cité de Dieu. Livres I-V*…,

págs. 775-777, not. compl. 7, que cita diversos testimonios. Sin embargo, tanto BARDY como COURCELLE, *Histoire*…, pág. 74, coinciden en que el caso más famoso es el de Pelagia, mencionada en AMBROSIO, *Virg*. III 7, 33-35, que alaba su acción. Según BARDY, *La cité de Dieu*…, pág. 776, Agustín tenía un motivo especial para condenar este tipo de suicidio, y era que los donatistas africanos buscaban el martirio de ese modo. Sobre el suicidio de mártires cristianos *vid*. además BAYET, *Le suicide*…, págs. 338-348.

105 Sobre los deberes del soldado en tiempos de guerra *vid. c. Faustum* XXII 75. Sobre el problema del cristianismo y la milicia *vid*. BARDY, *La cité de Dieu*…, págs. 777-779 not. compl. 8, P. MONCEAUX, «Saint Augustin et la guerre», en *L'Église et le droit de la guerre*, París, 1920^{2}, págs. 40-77.

106 I Cor. 2, 11.

107 Buscar Tert., *Bapt*. XVIII.

108 Eci. 3, 27.

109 Rom. 11, 33.

110 Sobre la modestia *vid*. Salm. 2, 11, Rom. 12, 16. El tema aparece tratado en el comentario de Agustín a la parábola de las diez vírgenes (Mt. XXV 1-13), en *Divers. quaest*. LXXXIII 59, *Epist*. 140, 31-35, *Serm*. 93.

111 Sab. 4, 11.

112 Salm. 42 (Vulg. 41), 4.

113 Sobre la pretensión de los senadores paganos de rendir culto a sus dioses durante el asedio de Roma *vid*. ZÓSIMO, *Hist*. V 41, SOZOMENES, *Hist. Eel*. IX 6.

114 Salm. 96 (Vulg. 95), 4-5.

115 Publio Cornelio Escipión Nasica, hijo de Gneo Cornelio Escipión Calvo. Vencedor de lusitanos en Ilipa, en Agustín aparece como un auténtico representante de la *virtus* romana (*vid*. HAGENDAHL, *Augustine*…, vol., II, pág. 659).

116 Según cuenta LIVIO, XXIX 10-14, en 205 a. C., cuando el ejército de Aníbal todavía permanecía en Italia, los libros sibilinos vaticinaron que si un enemigo extranjero atacase, sería vencido y expulsado si se trasladaba a Roma la Gran Madre, Madre del Ida o Cibeles, desde Pesinunte, en Asia Menor. Se decidió para ello enviar una embajada al rey Átalo de Pérgamo, en esos momentos en guerra con Filipo V de Macedonia, al que una alianza con Roma podía resultarle muy beneficiosa. Así pues, con su mediación consiguieron la piedra sagrada que en Pesinunte representaba a dicha divinidad. Por su parte en Roma se eligió para recibir a dicha divinidad a un *vir optimus*, Publio Cornelio Escipión Nasica, que lo hizo el 4 de abril de 204 a. C. En un principio fue instalada en el templo de la Victoria hasta que en 191 a. C. se le construye uno propio en el Palatino. Su llegada se celebra con la festividad de las Megalensia, del 4 al 10 de abril. Sobre su culto y sus implicaciones políticas *vid*. H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, París, 1912, F. BÖMER, «Kybele in Rom», *Abteilung* 7 (1946), 130-151, P. BOYANCÉ, «Cybèle aux Mégalésies», *Lat*. 13 (1954), 337-342. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron, II*.., pág. 37, señala que Agustín pudo tener en mente *Cic. De haruspicum responsis* 27, donde se alude también a este episodio.

117 LIV., *Perioch*. 48, FLOR., *Epit*. I 31, 4-5.

118 Se produce una confusión, ya que los hechos contados corresponden al hijo del anterior, Publio Cornelio Escipión Nasica Córculo, cónsul en 162 y 155, que se distinguió en la batalla de Pidna y que terminó la Guerra Dalmácica. Era contrario a la destrucción de Cartago, frente a Catón, por considerar ésta un estímulo para el ejercicio de las virtudes de los romanos.

119 *Vid*. PLUT., *Cato Maior* 26-27.

120 De nuevo se confunde a este Escipión Nasica con el introductor del culto a la Gran Madre. *Vid*. Liv., *Perioch*. 48, VAL. MÁX., II 4, 2, APIANO, I 28.

121 El debate que se produce en el senado entre este personaje y Catón el Censor, partidario de la destrucción de Cartago, puede verse en LIVIO, *Perioch*. 48. *Vid*. además CIC., *Cato* 68, 84.

122 En Roma no existieron teatros permanentes prácticamente hasta finales de la época republicana, sino que se construían graderíos provisionales de madera para cada ocasión en particular, que después se destruían. Según cuenta VALERIO MÁXIMO, II 4, 2, en torno a 155 a. C. Escipión Nasica consigue la aprobación por

parte del senado romano de un senadoconsulto en el que se prohibía contemplar sentado los espectáculos dentro de Roma, y, por tanto, la construcción de teatros permanentes, por lo cual hubo de destruirse uno que se estaba erigiendo en la pendiente del Palatino. *(Vid.* además LIV., *Perioch.* 48, APIANO, 128). Diez años después Lucio Mumio construyó una *cavea* o gradería que fue destruida tras la celebración de los juegos. No será hasta el año 55 a. C. cuando Pompeyo burló definitivamente las leyes contrarias a la construcción de estos edificios erigiendo un teatro en lo alto de cuyas gradas se colocó un templo a *Venus Victrix* (TÁC., *An.* XIV 20, TERT., *Spect.* 10, 3-6). Una alabanza semejante a los tiempos de la república, en los que no existían teatros permanentes puede verse en TERT., *Apol.* 6, 2. *Vid.* además H. WASZINK, «Varro, Livy and Tertullian, on the history of dramatic art», *Vigiliae Christianae* 2 (1948), 224-242.

[123] Alude aquí Agustín a la introducción en Roma de los juegos escénicos que, según LIV., VII 2, se produjo en 364 a. C. a fin de aplacar a los dioses a causa de una peste que asolaba la ciudad. Sobre la importancia del texto de Livio para conocer los orígenes del teatro en Roma y sus posibles relaciones con Varrón, que trató el tema en sus tres libros *De scaenicis originibus*, así como en algunos pasajes de sus *Antiquitates Divinae*, a los que Agustín alude en *Civ.* IV 1, *vid.* S. P. OAKLEY, *A commentary on Livy books VI-X.* Vol. II: *Books VII-VIII*, Oxford, 1998, págs. 40-58.

[124] La idea puede verse en TERT., *Apol.* XI 15, *Nat.* II 14.

[125] *Vid.* además TERT., *Spect.* X 10, 4: «A menudo los censores destruían teatros nacientes velando por las costumbres».

[126] *Vid. supra, Civ.* I 30-31.

[127] Según la leyenda, narrada entre otras fuentes en LIV., I 3-7, Rómulo y Remo eran nietos de Númitor, rey de Alba Longa, expulsado por su hermano Amulio y cuya hija, Rea Silvia, fue obligada a ingresar en el colegio de las vestales, sacerdotisas que debían guardar la castidad, a pesar de lo cual quedó encinta del dios Marte dando a luz a estos gemelos, que fueron expuestos y criados por una loba. Tras una infancia y juventud en un ambiente agreste, consiguen derrocar a Amulio y deciden fundar una nueva ciudad, Roma, pero sólo uno podía gobernarla. Remo muere en la lucha por el poder, quedando así su hermano Rómulo como rey, lo que dará lugar a las críticas de Agustín en III 6. Rómulo a su muerte fue identificado con Quirino. Sobre la formación de la leyenda *vid.* J. MARTÍNEZ PINNA, «Rómulo y los héroes latinos», en J. ALVAR Y J. M.ª BLÁZQUEZ (eds.), *Héroes y antihéroes en la antigüedad clásica*, Madrid, 1997, págs. 95-136.

[128] Según LIV., I 8, a fin de poblar la ciudad de Roma recién fundada, Rómulo atrajo allí a gentes de origen oscuro, y abrió para ellos un asilo entre dos bosques sagrados según se baja de la colina del Capitolio. *Vid.* además VIRG., *En.* VIII 342-343. Agustín, frente a Livio, atribuye a los dos hermanos la creación del asilo, pero en ese momento Remo ya había muerto.

[129] Este pasaje para J. OROZ RETA, «La romanidad de San Agustín», *Eclás* 78 (1976), 353-369 esp. 365, demostraría que para Agustín el ciclo de Roma ya había terminado, lo que no implicaba el final de la humanidad.

[130] Sobre el uso de *sacramentum* en Agustín *vid.* Ch. COUTURIER, «'Sacramentum et Misterium' dans l'oeuvre de Saint Augustin», en H. RONDET (ed.), *Éludes augustiniennes*, París, 1953, págs. 161-332, Chr. MOHRMANN, «Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens», en *Études sur le latin des chrétiens*, Roma, 1969, págs. 233-244, BLAISE, *s. v.* BARDY, *La cité de Dieu…*, pág. 298, n. 1, señala la complejidad del término y especifica que en esta frase concreta significa conjunto de misterios cristianos en los que participan todos los fieles.

LIBRO II

SUMARIO

que estos dioses, que quisieron ser honrados con representaciones teatrales.

15. Los romanos instituyeron para sí algunos dioses, no movidos por la razón, sino por deseo de adulación.
16. Si los dioses tuvieran alguna preocupación por la justicia, los romanos deberían recibir de ellos las normas de vida antes que tomar prestadas las leyes de otros seres humanos.
17. Sobre el rapto de las sabinas y otras iniquidades que florecieron en la ciudad de Roma en unos tiempos incluso alabados.
18. Lo que transmite la historia de Salustio sobre las costumbres de los romanos, ya reprimidas por el miedo, ya relajadas por la seguridad.
19. Sobre la corrupción de la República Romana antes de que Cristo erradicara el culto a los dioses.
20. De qué clase de felicidad quieren disfrutar y con qué costumbres desean vivir quienes lanzan sus ataques contra los tiempos de la religión cristiana.
21. Opinión de Cicerón sobre la República Romana.
22. Los dioses de los romanos jamás se preocuparon de que la república no cayera en la perdición por las malas costumbres.
23. Las fluctuaciones de los asuntos temporales no dependen del favor u oposición de los demonios, sino del juicio del Dios verdadero.
24. Sobre las acciones de Sila en las que los demonios se jactaron de haber colaborado.
25. En qué medida los espíritus malignos incitan a los seres humanos a la ignominia cuando permiten los crímenes interponiendo la autoridad supuestamente divina de su ejemplo.
26. Sobre los consejos secretos de los demonios relativos a las buenas costumbres, mientras en sus ritos públicos se aprendía toda clase de disipación.
27. Con cuán gran perjuicio de la moral pública los romanos consagraron a sus dioses, a fin de aplacarlos, las obscenidades de los juegos.
28. Sobre la pureza de la religión cristiana.
29. Exhortación a los romanos a rechazar el culto a los dioses.

1

Si el juicio humano, generalmente débil, no osase resistirse a la razón de la verdad evidente, sino que sometiera su fragilidad a la doctrina saludable como a una medicina hasta recobrar la salud con la ayuda divina por acción de una fe piadosa, aquellos que poseen una recta opinión y exponen sus pensamientos con palabras apropiadas no necesitarían muchos argumentos para refutar cualquier error de la vana opinión. Pero ahora, puesto que se ha hecho más grave y más abominable aquella enfermedad de las

almas ignorantes consistente en la defensa de sus movimientos irracionales como si se tratase de la mismísima razón y verdad, incluso una vez dadas todas cuantas razones debe una persona a otra, ya sea por una excesiva ceguera, por la que no se ve ni lo más evidente, ya por una obstinadísima terquedad, por la cual no se reconoce siquiera lo que se ve, se crea la necesidad de exponer con más detalle cuestiones que ya habían quedado claras, como si las presentásemos no para ser contempladas a través de la vista, sino para ser examinadas de algún modo a tientas y con los ojos cerrados. Pero ¿cuál será el final de la controversia y cuál la extensión de nuestro discurso, si creemos siempre que hay que dar réplica a sus respuestas? Pues, quienes, o son incapaces de comprender lo que se dice, o muestran tal cerrazón a causa de la hostilidad de su mente que, aunque hayan comprendido, no obedecen, *replican*, según está escrito, *profieren iniquidades*[1], y son incansablemente vanos. Si quisiéramos refutar sus objeciones tantas veces cuantas con mente obstinada decidieron no pensar lo que decían con tal de contradecir de un modo u otro nuestras disquisiciones, observa cuán eterna, pesada e infructuosa resulta la tarea. Por lo cual, ⟨querido⟩ hijo Marcelino, no os querría como jueces de mis escritos ni a ti mismo, ni a otros a cuyo servicio se ofrece esta labor nuestra de forma útil y generosa en la caridad de Cristo, pues siempre desean una réplica al oír que algo se contradice con lo que están leyendo, no sea que se hagan semejantes a esas mujercillas que recuerda el apóstol: *siempre aprendiendo y sin llegar nunca al conocimiento de la verdad*[2].

2

En el libro anterior, cuando dispuse tratar acerca de la ciudad de Dios, punto de partida desde el cual emprendí esta obra en su conjunto con la ayuda de Aquél, me encontré con que debía refutar en primer lugar a aquellos que atribuyen las guerras que devastan este mundo y, sobre todo, la reciente devastación de la ciudad de Roma por los bárbaros a la religión cristiana, que prohíbe servir con sacrificios nefandos a los demonios, cuando más bien deberían atribuir a Cristo el hecho de que por reverencia a su nombre los bárbaros, en contra de la ley y la costumbre de las guerras, les ofrecieron lugares libres amplísimos y sagrados donde refugiarse, y en muchos de ellos honraron de tal modo la servidumbre ofrecida a Cristo, no sólo la verdadera, sino también la fingida a causa del terror, que juzgaron ilícito para sí lo que hubiera sido lícito hacer contra éstos por la ley de la guerra. De ahí surgió la cuestión de por qué estos beneficios divinos alcanzaron también a los impíos e ingratos, y, asimismo, por qué aquellos actos crueles, realizados al modo propio del enemigo, afligieron a los píos junto a los impíos igualmente. A fin de resolver, por necesidad de la obra emprendida, esta cuestión, que presenta múltiples ramificaciones (pues muchos se sienten conmocionados porque en todas las situaciones cotidianas, tanto los favores de Dios como las desgracias humanas acontezcan indistinta e indiscriminadamente a los que viven de buena o de mala manera)

me detuve un poco más, especialmente para consolar a las mujeres santas y piadosamente castas en las cuales se perpetró alguna ofensa por parte del enemigo, que les inspiró el dolor de la vergüenza, aunque no les arrebató la firmeza de la castidad, a fin de que no lamenten seguir vivas, pues no tienen motivo por el que arrepentirse de ninguna acción vergonzosa. Después dirigí unas pocas palabras contra aquellos que hostigan a los cristianos afectados por aquellas circunstancias adversas, y, principalmente, la pureza de las mujeres humilladas, aunque castas y santas, con insolentísima desvergüenza, siendo ellos malvadísimos e irreverentísimos, degeneración absoluta de los propios romanos, de quienes se alaban y se celebran muchos hechos relevantes por la memoria literaria, vehementes adversarios de su gloria sin duda. Lo cierto es que a una Roma nacida y engrandecida por los esfuerzos de sus antepasados la habían hecho más indigna estando en pie que en su caída, puesto que en su ruina cayeron piedras y maderos, pero en la vida de éstos lo hicieron todas las defensas y ornamentos, no de los muros, sino de las costumbres, al arder sus corazones en deseos más funestos que los fuegos que incendiaron los techos de aquella ciudad. Con estas ideas concluí el primer libro. A continuación, pues, me propuse exponer qué males soportó aquella ciudad desde su origen, ya en sí misma, ya en las provincias sometidas a ella, que atribuirían a la religión cristiana si ya entonces la doctrina evangélica hubiera resonado contra sus dioses falsos y falaces con libérrimo testimonio.

3

Por otra parte, ten en cuenta que, cuando recuerdo estos hechos, estoy tratando de momento contra ignorantes, por cuya ignorancia precisamente se originó este dicho popular: «no llueve, la culpa la tienen los cristianos»[3]. Pues quienes entre ellos, instruidos en los estudios liberales, aman la historia, muy fácilmente conocen dichos hechos; pero, con el fin de volver contra nosotros a unas masas de gentes incultas especialmente hostiles, fingen no saberlos y se esfuerzan por afianzar entre el vulgo la idea de que los desastres con los que conviene que se vea afligido el género humano en determinados lugares e intervalos de tiempo suceden por causa del nombre cristiano, que se difunde por todas partes con gran fama y muy preclara celebridad contra sus dioses. Por consiguiente, rememoren con nosotros las calamidades con que se ha visto abatido el poder romano de forma múltiple y variada antes de que Cristo se encarnase, antes de que su nombre se diera a conocer entre los pueblos con aquella gloria que odian en vano, y defiendan en ellas, si les es posible, a sus dioses, si es que les rinden culto para no sufrir como adoradores suyos estos males, de los que si ahora han sufrido algunos, sostienen que deben sernos imputados a nosotros. ¿Por qué permitieron entonces que, antes de que el nombre revelado de Cristo les ofendiera y prohibiera sus sacrificios, les sucediera a sus adoradores lo que voy a contar?

4

En primer lugar, ¿por qué sus dioses no quisieron ocuparse de desterrar la propia corrupción de sus costumbres? Pues con razón el Dios verdadero se desentendió de aquellos que no le rendían culto[4]; pero aquellos dioses, de cuyo culto unas ingratísimas personas se lamentan de ser apartadas, ¿por qué no ayudaron a sus adoradores con ninguna ley a vivir honradamente? Sin duda era justo que, del mismo modo que éstos cuidaban los ritos de aquéllos, aquéllos cuidasen las acciones de éstos. Pero responden que se es malvado por voluntad propia. ¿Quién podría negarlo? Sin embargo, correspondía a los dioses como consejeros no ocultar los preceptos de la vida honesta a los pueblos adoradores suyos, sino proporcionárselos mediante una clara exposición, advertir y recriminar a los pecadores a través de sus profetas, amenazar públicamente con castigos a los que obran mal y prometer recompensas a los que viven rectamente. ¿Qué preceptos semejantes resonaron con voz presta y prominente en los templos de aquellos dioses? También nosotros en nuestra juventud[5] asistíamos alguna vez a los espectáculos bufonescos de sus sacrílegos ritos, contemplábamos a los posesos, escuchábamos a los músicos, nos deleitábamos con los vergonzosísimos juegos que se exhibían en honor de dioses y diosas, de la Virgen Celeste y de Berecintia, madre de todos[6], ante cuya litera el día solemne de su ablución desvergonzadísimos histriones entonaban en público unos cantos tales cuales no convendría escuchar no digo ya a la madre de los dioses, sino a la de cualquier senador o varón honesto, más aún, ni a la madre de los propios histriones[7]. En efecto, la vergüenza humana tiene un no sé qué respecto a los padres que ni la propia disipación podría eliminar. Pues los propios histriones se avergonzarían al representar ante sus madres en su propia casa a modo de ensayo aquella infamia de palabras y acciones obscenas que realizaban en público ante la madre de los dioses, mientras contemplaba y escuchaba una nutrida multitud de uno y otro sexo. Si ésta pudo presentarse en torno suyo atraída por la curiosidad, al ver ofendida la castidad debió al menos marcharse dispersándose. ¿Cuáles son los sacrilegios, si éstos son los sacrificios? o ¿cuál la mancilla, si esto es la ablución? Y esto se llamaba «fércula»[8], como si se celebrase un banquete en el que los inmundos demonios se alimentasen con los manjares de su elección. Pues ¿quién no se percata de qué clase de espíritus se deleitan con tales obscenidades, a no ser que, o bien no sepa si existen en absoluto espíritus inmundos que engañan bajo el nombre de dioses, o bien lleve una vida de tal índole en la que desee tener a éstos propicios y los tema cuando están enojados antes que al Dios verdadero?

5

De ningún modo querría tener yo como jueces en esta causa a esos que se afanan

más en deleitarse con los vicios de sus deshonestísimas costumbres que en combatirlos, sino a aquel mismo Escipión Nasica, que fue elegido por el senado varón excelente, en cuyas manos recibió la estatua de aquel demonio y la trasportó a la ciudad[9]. Podría decirnos si deseaba que su madre prestase unos servicios tan relevantes a la república que se le concedieran honores divinos, así como se tiene constancia de que tanto griegos y romanos como otros pueblos los decretaron para algunos mortales cuyos beneficios hacia ellos estimaron de gran valor, y habían creído que se habían convertido en inmortales y habían sido acogidos en el número de los dioses. Si fuera posible, con toda seguridad él desearía tan gran felicidad para su madre. Ahora bien, si le preguntásemos a continuación si desearía que entre los honores divinos concedidos a ésta se celebrasen aquellas indecencias, ¿no clamaría que era preferible para él que su madre yaciera muerta sin sentido alguno a que viviese como diosa para escucharlas con deleite?

Apártese de nuestro pensamiento la idea de que un senador del pueblo romano, dotado de una disposición de espíritu tal que le impulsó a prohibir que se edificase un teatro en una ciudad de hombres valerosos, quisiera que se rindiera culto a su madre de forma que se buscase su favor como diosa con unos ritos tales cuya expresión verbal la ofendería como matrona. Y de ningún modo creería que el pudor de una mujer digna de alabanza podía transformarse por la divinización en sentido contrario hasta el extremo de que sus adoradores la invocasen con honores tales que, si se lanzasen improperios semejantes contra cualquiera mientras vivía entre los humanos y no se tapase los oídos y se alejase, se avergonzarían de ella sus conocidos, su marido y sus hijos. Así pues, una madre de los dioses tal que avergonzaría tenerla como madre incluso al peor de los hombres, dispuesta a apoderarse de las mentes romanas, buscó un excelente varón no para conducirlo hacia la virtud aconsejándole y ayudándole, sino para burlarlo mediante sus engaños, semejante a aquella de la que está escrito, *la mujer captura las almas preciosas de los hombres*[10], a fin de que aquel espíritu de magnífica disposición, sublimado por este testimonio aparentemente divino, y considerándose en verdad excelente, no buscase la verdadera piedad y religión, sin la cual todo ingenio, aunque digno de alabanza, se desvanece y precipita por la soberbia. ¿De qué modo, pues, sino insidiosamente, aquella diosa había de buscar un varón excelente, cuando exige en sus sacrificios ritos tales cuales los varones excelentes aborrecen admitir en sus banquetes?

6

Por estas razones aquellas divinidades no se preocuparon de la vida y costumbres de las ciudades y pueblos que les rendían culto. De ese modo, al no haber establecido prohibición alguna capaz de infundir terror, permitían que aquéllos se colmaran de males tan horribles y detestables, no en la tierra ni en las viñas, no en la casa ni en el capital, ni, finalmente, en el propio cuerpo, que está sometido a la mente, sino en la propia mente,

en el propio espíritu que gobierna la carne, y que se hicieran pésimos. Y si lo prohibían, que se demuestre y se pruebe ante todo. Y no nos esgriman no se qué susurros emitidos para los oídos de muy pocos y transmitidos por una especie de religión arcana con los que se aprenden la honestidad y la castidad de la vida; muéstrense y recuérdense en cambio los lugares consagrados en algún momento a tales reuniones, no donde se representasen espectáculos con voces obscenas y movimientos de histriones, ni donde se celebrasen las fiestas Fugales[11], en las que se da licencia a todo tipo de desvergüenzas (fiestas bien llamadas de la Fuga, pero del pudor y la honestidad), sino donde las gentes escuchasen los preceptos de los dioses sobre la contención de la avaricia, el quebranto de la ambición, el freno de la lujuria, donde los desgraciados aprendiesen lo que Persio en los versos siguientes advierte que debe aprenderse:

> «Aprended, desgraciados, y conoced las causas de las cosas, qué somos y para qué somos engendrados a la vida, qué posición se nos da, o por dónde y desde dónde se hace suave la curva de la meta, cuál es la medida de la riqueza, qué es lícito desear, cuál la utilidad de la moneda recién acuñada, cuánto se debe prodigar a la patria y a los seres queridos, quién te ordenó Dios que fueras y en qué lugar de la condición humana fuiste situado»[12].

Dígase en qué lugares solían recitarse estos preceptos de los dioses, sus maestros, y eran escuchados asiduamente por los pueblos adoradores suyos, así como nosotros mostramos las iglesias fundadas a este propósito por cualquier parte donde se difunde la religión cristiana.

7

¿Acaso tal vez nos recordarán las escuelas y las disputas de los filósofos? En primer lugar, éstas no son romanas, sino griegas; o si ya son romanas porque Grecia fue convertida en provincia romana, no son preceptos de los dioses, sino descubrimientos de los humanos, que, dotados de agudísima inteligencia, de cualquier modo se esforzaron en investigar mediante la razón qué se ocultaba en la naturaleza de las cosas, qué debía desearse y evitarse desde el punto de vista moral, y, a partir de las propias reglas del razonamiento, qué conclusiones se obtenían con segura coherencia y cuáles no eran consecuentes o incluso resultaban incompatibles[13]. Y algunos de ellos llevaron a cabo algunos descubrimientos importantes en tanto en cuanto recibieron la ayuda divina. Pero incurrieron en el error en la medida en que sufrieron el impedimento de su naturaleza humana, especialmente porque la providencia divina se resistía con razón a su soberbia para mostrar también a través de la comparación con ellos el camino de la piedad, que surge desde la humildad para elevarse a lo más alto; sobre este punto tendremos más

adelante materia de investigación y discusión conforme a la voluntad del Dios verdadero. Sin embargo, si los filósofos descubrieron algo que pudiera resultar suficiente para llevar una vida honesta y alcanzar la felicidad: ¡cuánto más justo sería conceder a tales personas honores divinos! ¡Cuánto mejor y más honesto resultaría la lectura de los libros de Platón en su templo que la castración de los Galos[14] en los templos de los demonios, la consagración de afeminados, las lesiones que se provocan los posesos[15], y cualquier otro rito cruel o vergonzoso, vergonzosamente cruel o cruelmente vergonzoso, que suele celebrarse en las ceremonias de tales dioses! ¡Cuánto más provechoso resultaría para instruir a la juventud en la justicia recitar las leyes de los dioses en público que alabar de forma vana las leyes e instituciones de los antepasados! Pues todos los adoradores de tales dioses, tan pronto como les seduce el deseo teñido de ardiente veneno, como dice Persio[16], atienden más a las acciones de Júpiter que a las enseñanzas de Platón o a las opiniones de Catón. De ahí que en Terencio[17] un joven de conducta escandalosa contempla cierta tabla pintada en la pared,

> «donde estaba representada la escena de Júpiter enviando, según cuentan, una lluvia de oro al regazo de Dánae[18]»,

y en tan alta autoridad halla justificación para su desvergüenza, cuando se jacta de imitar en ella al dios:

«¡Y qué dios!»,

dice,

> «que conmociona los templos del cielo con su estruendo ¿no habría de hacerlo yo, un hombrecillo? Y lo hice, y de buena gana[19]».

8

Pero esto no se enseña en los ritos de los dioses, sino en los relatos de los poetas. No quiero decir que aquellas celebraciones de carácter místico sean más vergonzosas que estas teatrales; digo, punto en el que la historia contradice a quienes lo niegan, que aquellos mismos espectáculos en los que reinan las ficciones de los poetas no los introdujeron los romanos en los ritos de sus dioses por una deferencia inspirada por la ignorancia, sino que los propios dioses hicieron que se les tributasen solemnemente y se les consagrasen en su honor, ordenándolos de forma imperiosa y, en cierto modo, por la fuerza. Este punto lo abordé en el libro primero en una breve mención[20]. Pues las representaciones teatrales fueron instituidas originariamente en Roma por la autoridad de

los pontífices a raíz de una epidemia que se había recrudecido. ¿Quién, pues, podría pensar que en cuanto al modo de vida no debe seguirse lo que se suele representar en los espectáculos instituidos por la autoridad divina antes que lo que está escrito en las leyes promulgadas por consejo humano? Si los poetas mintieron al mostrar a un Júpiter adúltero, los dioses, castos en realidad, debieron encolerizarse y vengarse porque en las representaciones humanas se inventó tan gran sacrilegio, no porque se hubiera olvidado. Y las más tolerables entre las representaciones escénicas son las comedias y las tragedias, es decir, piezas teatrales escritas por poetas para ser representadas en los espectáculos, caracterizadas por unos argumentos llenos de desvergüenza, pero, al menos, así como otras muchas, compuestas sin procacidad verbal alguna; incluso los niños son obligados por los ancianos a leerlas y a aprenderlas dentro de los estudios que se llaman honestos y liberales[21].

9

Lo que pensaron los antiguos romanos respecto a esta cuestión lo atestigua Cicerón en los libros que escribió *Sobre la república*[22], donde Escipión[23] dice en el debate: «Jamás las comedias hubieran podido mostrar sus infamias en los teatros si la moral no lo hubiera consentido»[24]. Por su parte, los griegos, más antiguos, mantuvieron cierta coherencia en su inmoral opinión, pues entre ellos estuvo permitido incluso por la ley que se llamase por su nombre en la comedia lo que se quisiera y sobre lo que se quisiera[25]. Así pues, como dice el Africano en estos mismos libros: «¿A quién no alcanzó aquélla, o, mejor dicho, a quién no vejó, a quién perdonó? Sea así, pues atacó a personajes públicos deshonestos, sediciosos contra la república, a Cleón, Cleofonte e Hipérbolo[26]. Tolerémosla, dice, aunque es preferible que ciudadanos tales sean señalados por el censor que por un poeta. Pero ultrajar con versos a Pericles, habiendo estado al frente de su ciudad durante muchos años en la paz y en la guerra con la máxima autoridad, y ponerlos en escena no fue más apropiado que si nuestro Plauto, dice, o Nevio[27], hubiesen pretendido injuriar a Publio y Gneo Escipión[28], o Cecilio[29] a Marco Catón[30]»[31]. Después, un poco más adelante añade: «Por el contrario, nuestras doce tablas, aunque sancionaban poquísimos delitos con la pena capital, consideraron que ésta también debía aplicarse si alguien cantase o compusiese un poema que causase la infamia y el oprobio a otro. Magnífico. En efecto, nuestra vida debe estar expuesta a los juicios de los magistrados, a las decisiones legales, no a los ingenios de los poetas, ni se ha de escuchar un oprobio a no ser amparados por aquella ley que permite responder y defenderse en un juicio»[32]. Pensé que estas palabras debían extraerse literalmente del libro cuarto de la *República* de Cicerón, omitidos algunos puntos o modificados un poco para facilitar la comprensión, pues resulta de gran interés para la cuestión que me

propongo exponer, si me es posible. Incluye a continuación otras observaciones y concluye así este pasaje para mostrar que a los antiguos romanos les disgustaba que un personaje vivo fuera alabado o vituperado en escena. Pero, como dije, los griegos quisieron que esto, aunque de forma más irreverente, sin embargo más coherente, fuera lícito, al ver que para sus dioses resultaban aceptables y gratas en las obras teatrales las injurias no sólo a las personas sino también a los propios dioses, ya hubiesen sido inventadas por los poetas ya fueran verdaderas infamias de los mismos recordadas y representadas en los teatros, y ojalá que a sus adoradores parecieran dignas sólo de risa, y no de imitación también. Sin duda fue un rasgo de excesiva soberbia respetar la fama de los príncipes de la ciudad y de los ciudadanos, cuando las divinidades no quisieron que se respetase la suya propia.

10

En realidad, cuando alegan en su defensa que no se pronuncian verdaderas injurias contra los dioses, sino falsas y fingidas, incurren en un sacrilegio mayor si se mira con los ojos de la piedad religiosa; si, en cambio, se considera la maldad de los demonios, ¿qué hay más astuto y taimado en el arte del engaño? En efecto, cuando se lanza un oprobio contra un gobernante bueno y útil para la patria, ¿acaso no resulta tanto más indigno cuanto más alejado está de la verdad y ajeno a su modo de vida? ¿Qué suplicios son, pues, suficientes cuando se le inflige a Dios una injuria tan impía, tan manifiesta? Pero los espíritus malignos, que éstos tienen por dioses, quieren que se cuenten sobre ellos incluso las infamias que no cometieron, con tal de envolver, sin embargo, las mentes humanas en estas creencias como si de redes se tratase, y de arrastrarlas consigo a un suplicio predestinado. Éstas pudieron cometerlas seres humanos que gustan de ser considerados dioses, para alegría de aquéllos, que se complacen en los errores humanos, y que, a fin de ser también adorados, se entremeten con mil artes de perjuicio y de engaño[33]; tal vez incluso no sean aquellos crímenes auténticos de ningún ser humano, que, sin embargo, estos espíritus, dotados de gran habilidad para el engaño, admiten de buen grado que se inventen sobre las divinidades, a fin de que su autoridad parezca suficientemente idónea, como bajada del mismo cielo a la tierra, para perpetrar acciones vergonzosas y deshonestas. Así pues, los griegos, al darse cuenta de que eran esclavos de tales divinidades, consideraron que, en medio de tantos y tan grandes oprobios teatrales dirigidos contra ellas, en modo alguno debían ser respetados por los poetas, ya por deseo de asimilarse así a sus dioses, ya por temor a provocar su ira al buscar para sí una fama más honesta, y prefiriéndose a sí mismos antes que a ellos de este modo.

11

A esta coherencia debe atribuirse el hecho de que también consideraron dignos del no pequeño honor de la ciudadanía a los actores de estas mismas piezas teatrales, si es cierto que, como se recuerda también en ese libro *Sobre la república*[34], el ateniense Esquines[35], varón elocuentísimo, tras haber representado tragedias en su juventud, emprendió la carrera política, y que a Aristodemo[36], también actor trágico, los atenienses lo enviaron con frecuencia ante Filipo como legado para negociar sobre los asuntos más importantes de la paz y de la guerra. Pues no se consideraba lógico, viendo que estas mismas artes y estas mismas representaciones teatrales eran gratas incluso para sus dioses, colocar a quienes las representaban en la consideración y el número de los infames. Esta forma de actuar de los griegos resultó vergonzosa, pero sin duda totalmente coherente con sus dioses, pues no se atrevieron a sustraer la vida de los ciudadanos a la denostación por parte de las lenguas de poetas e histriones. Pensaban que éstos difamaban la vida de los dioses por voluntad y deseo de los propios interesados, y consideraron que las mismas personas que representaban en los teatros estas obras, que sabían que eran gratas a las divinidades a las que estaban sometidos, no sólo no debían ser despreciadas en la ciudad en modo alguno, sino incluso honradas de forma muy especial. Así pues, ¿qué motivo podrían hallar para honrar a los sacerdotes, porque a través de ellos ofrecían víctimas agradables a los dioses, y considerar dignos de oprobio a los actores, a través de los cuales habían aprendido que aquel placer u honor se ofrecía a los dioses por orden suya, porque ellos lo exigían y porque se encolerizaban si no se hacía? Concretamente Labeón[37], al que proclaman máximo experto en este tipo de cuestiones, distingue las divinidades buenas de las malas por las siguientes diferencias en su culto: asegura que a los malos dioses se les propicia con sacrificios cruentos y tristes súplicas, mientras que a los buenos con obsequios alegres y gozosos, como son, según él mismo dice, juegos, banquetes y lectisternios[38]. Más adelante, con la ayuda de Dios, expondremos más detenidamente el sentido de todo esto[39]. En este momento, en lo que respecta al asunto que ahora se trata, ya se tributen todos los honores a todos los dioses indiscriminadamente como si fueran buenos (pues no cuadra con los dioses el ser malos, ya que éstos, al ser más bien espíritus inmundos, son malos en su totalidad), ya se repartan con clara distinción, así como pareció a Labeón, a éstos unos rituales, a aquéllos otros, los griegos tienen en consideración muy convenientemente a unos y otros, a los sacerdotes que ofrecen las víctimas, y a los actores que representan las piezas teatrales, para que quede probado que no se comete injuria ni contra el conjunto de sus dioses, si los juegos también son gratos a todos, ni, lo que resulta más indigno, contra los que consideran buenos, si sólo a éstos les gustan dichos juegos.

12

Los romanos, en cambio, tal como se gloría Escipión en aquella discusión sobre la república, no quisieron tener expuestas su vida y su fama a los oprobios e injurias de los poetas, castigando incluso con la pena capital a quien se atreviera a componer un poema de tal índole[40]. Ciertamente, establecieron esta norma respecto a sí mismos con bastante honestidad, pero de forma soberbia e irreverente respecto a sus dioses; al saber que éstos toleraban ser lacerados por los oprobios e injurias de los poetas no sólo con paciencia sino también con gusto, se consideraron ellos mismos indignos de tales injurias antes que a dichos dioses, y se protegieron de las mismas incluso mediante la ley, y en cambio mezclaron las de aquéllos también con solemnidades religiosas. En fin, ¿no es así, Escipión, como expresas tu satisfacción de que se haya negado a los poetas romanos la licencia para infligir oprobio a cualquiera de sus conciudadanos, mientras estás viendo que no han respetado a ninguno de vuestros dioses? ¿Conque, a tu modo de ver, merece mayor consideración la opinión de vuestra curia que la del Capitolio, sí, la de Roma solamente frente a la de todo el cielo, para que se prohíba a los poetas incluso por ley ejercitar su lengua maldiciente contra tus conciudadanos, pero puedan lanzar seguros tantos improperios contra tus dioses sin que lo impida ningún senador, ningún censor, ningún príncipe, ningún pontífice? Sin duda fue indigno que Plauto o Nevio injuriasen a Publio y Gneo Escipión o Cecilio a Marco Catón, ¿y fue digno que vuestro Terencio instigase la disipación de los jóvenes mostrando la depravación de Júpiter Óptimo Máximo?[41].

13

Pero Escipión, si viviese, tal vez me respondería: ¿cómo podíamos nosotros oponernos a que quedase impune lo que los propios dioses quisieron que fuese sagrado, cuando no sólo introdujeron en las costumbres romanas las representaciones teatrales donde se celebran, se recitan y se ponen en escena tales crímenes, sino que también ordenaron que se consagrasen y se exhibieran en su honor? ¿Por qué, pues, a raíz de aquello no se entendió más bien que no eran verdaderos dioses ni en absoluto dignos de que aquella república les confiriera honores divinos? ¿Cómo, pues, pregunto, se consideró que debía rendirse culto a quienes en modo alguno resultaba apropiado ni conveniente rendir culto, si deseaban con vehemencia que se celebrasen representaciones para injuria de los romanos? ¿Cómo no se entendió que eran espíritus despreciables que, por deseo de engañar, exigieron que entre sus honores se celebrasen sus crímenes? Y, asimismo, los romanos, aunque ya se hallaban sometidos por la perniciosa superstición de rendir culto a unos dioses cuyo deseo de que se les consagrasen ignominias escénicas conocían, sin embargo, acordándose de su dignidad y decoro, en modo alguno honraron a los actores de tales obras según la costumbre de los griegos, sino que, como el propio Escipión cuenta en la obra de Cicerón: «al tener por oprobio el arte del espectáculo y

todo el teatro, no sólo quisieron que este tipo de personas careciera del honor de los restantes ciudadanos, sino también que se les apartara de su tribu por la nota censoria»[42]. Excelente previsión sin duda y digna de contarse entre las alabanzas romanas; pero yo quisiera que siguiera sus propios pasos, que se imitase a sí misma. Me parece totalmente correcto que a cualquier ciudadano romano que hubiese elegido ser actor no sólo no se le posibilitara el acceso a cargo público alguno, sino que por la nota del censor tampoco se le permitiera en absoluto conservar su propia tribu[43]. ¡Espíritu de la ciudad, ávido de alabanza y verdaderamente romano! Pero respóndanme: ¿por qué razón lógica los actores son excluidos de todo honor y las representaciones teatrales se mezclan con los honores a los dioses? La virtud romana durante mucho tiempo había ignorado las artes escénicas, que, si se hubieran buscado para deleite del placer humano, se hubieran introducido para vicio de las costumbres humanas. Los dioses exigieron esas representaciones en su honor: ¿cómo, pues, se rechaza al actor por medio del cual se rinde culto al dios? ¿Y con qué cara se censura al actor de aquella desvergüenza teatral si se adora al promotor? Pónganse de acuerdo en esta controversia griegos y romanos. Los griegos piensan que ellos actúan correctamente al honrar a los actores, porque rinden culto a unos dioses que reclamaban representaciones teatrales; en cambio los romanos no permiten que ni la tribu plebeya se vea deshonrada por los hombres de teatro, y cuánto menos la curia senatorial. En esta discusión el siguiente razonamiento resuelve lo esencial de la cuestión. Los griegos proponen: si se debe rendir culto a tales dioses, ciertamente también debe honrarse a tales personas. Los romanos añaden: pero en modo alguno debe honrarse a tales personas. Concluyen los cristianos: por consiguiente de ninguna manera se debe rendir culto a tales dioses.

14

Planteamos a continuación la siguiente pregunta: ¿por qué no se considera indignos como a los actores a estos mismos poetas, compositores de tales piezas, a los que se prohíbe en una ley de las doce tablas dañar la reputación de los ciudadanos, cuando lanzan tan ignominiosas invectivas contra los dioses? ¿Por qué razón resulta correcto deshonrar a los actores de las ficciones poéticas y de los dioses ignominiosos y honrar a los autores? ¿Acaso tal vez debe concederse la palma más bien al griego Platón, que, al idear por medio de la razón cómo debe ser una ciudad, pensó que debía expulsarse de ella a los poetas como adversarios de la verdad?[44]. Éste en verdad sufrió indignado las injurias a los dioses y no quiso que los ánimos de los ciudadanos fueran adulterados y corrompidos por ficciones. Compara ahora la humanidad de Platón, que expulsa de la ciudad a los poetas por engañar a los ciudadanos, con la divinidad de los dioses, que exige representaciones teatrales para honra suya. Aquél, aunque no logró convencerles en

la discusión, sin embargo aconsejó a los griegos, lascivos y livianos, que no se escribieran tales piezas; éstos, ordenando que incluso se representasen, forzaron a los romanos, serios y moderados. Y no sólo quisieron que se representasen, sino que se les dedicasen, se les consagrasen, se exhibieran solemnemente. En fin, ¿quién resultaría más digno de que la ciudad le distinguiese con honores divinos? ¿Platón, que prohibe estos actos vergonzosos y nefandos, o los demonios, que gozan con este engaño a los seres humanos, a quienes aquél no pudo convencer de la verdad?

Labeón pensó que a Platón se le debía contar entre los semidioses, como a Hércules[45] o a Rómulo[46]. Por otra parte, antepone los semidioses a los héroes, pero coloca a unos y a otros entre las divinidades. Yo no dudo que éste, al que llama semidiós, debe ser antepuesto no sólo a los héroes sino también a los propios dioses. Pues las leyes de los romanos se hallan próximas a las opiniones de Platón, cuando él condena todas las ficciones poéticas, y éstos por su parte privan a los poetas de la licencia de injuriar, al menos a las personas; aquél excluye a los poetas de la residencia en la ciudad, éstos a los actores de las obras teatrales de los poetas de la comunidad de ciudadanos; y, si actuasen con valor frente a los dioses que reclaman las representaciones teatrales, tal vez los expulsarían de todas partes. Por consiguiente, los romanos de ningún modo podrían recibir o esperar leyes para instituir las buenas costumbres o corregir las malas de sus dioses, a quienes vencen y desautorizan con las suyas. En efecto, aquéllos exigen representaciones teatrales en su honor, éstos excluyen a los actores de todos los honores; aquéllos ordenan que se celebren en ficciones poéticas las acciones infamantes de los dioses, éstos impiden a la desvergüenza de los poetas la difamación de las personas. Pero aquel semidiós Platón no sólo se opuso al capricho de tales dioses, sino que también mostró qué se debía hacer según la disposición natural de los romanos, pues no quiso que en absoluto vivieran en una ciudad bien constituida los propios poetas que, o bien mienten según su arbitrio o bien proponen a los desgraciados humanos las pésimas acciones de los dioses co mo dignas de ser imitadas. Es cierto que no consideramos a Platón ni dios ni semidiós, ni lo equiparamos a ningún ángel santo del Dios supremo, ni a ningún profeta verdadero, ni a ningún apóstol, ni a ningún mártir de Cristo, ni a ningún cristiano; la razón de este nuestro parecer se explicará en su lugar con el beneplácito de Dios. Pero, con todo, puesto que aquéllos mismos pretenden que fue un semidiós, consideramos que debe ser preferido, si no a Rómulo y Hércules (aunque ningún historiador o poeta contó o inventó que éste hubiera matado a su hermano o que hubiera perpetrado crimen alguno), sin duda a Príapo[47] o a algún Cinocéfalo[48], o finalmente a la Fiebre[49], divinidades que los romanos en parte recibieron del exterior, en parte consagraron como suyas propias. ¿Cómo, pues, podrían impedir los grandes males que amenazan al alma y las costumbres o procurar erradicarlos, una vez asentados, con buenos preceptos y leyes unos dioses tales que procuraron incluso sembrar o acrecentar

infamias en su deseo de dar a conocer a los pueblos a través de las celebraciones teatrales tales hechos, ya fueran suyos, ya como si lo fueran, para que, como por autoridad divina, se inflamase por su voluntad el nefando deseo humano? En vano exclamó Cicerón cuando dijo, al tratar sobre los poetas: «Cuando a éstos alcanzó el clamor y la aprobación del pueblo como si de un maestro ilustre y sabio se tratara, ¡en qué tinieblas sumen, qué temores infunden, qué deseos inflaman!»[50].

15

¿Qué otro motivo tuvieron para elegir unos dioses incluso falsos que no fuese la adulación? cuando a este famoso Platón, al que pretenden semidiós, esforzado en tan importantes disputas a fin de que las costumbres humanas no fueran corrompidas por los males del alma, que han de evitarse principalmente, no le consideraron digno ni de consagrarle ni una pequeña capilla, y antepusieron su Rómulo a muchos dioses, aunque su doctrina, supuestamente más misteriosa, dé a éste el valor de semidiós más que el de dios. Pues incluso instituyeron en su honor un flamen[51], dignidad sacerdotal que descolló en los rituales romanos, hecho atestiguado por el ápice del bonete que portan[52], hasta tal punto que tenían solamente tres[53] consagrados a tres divinidades: el Dial para Júpiter, el Marcial para Marte y el Quirinal para Rómulo[54]. Pues tras ser recibido supuestamente en el cielo por la benevolencia de sus conciudadanos, fue llamado después Quirino[55]. Y por estos motivos Rómulo, al recibir este honor, fue preferido a Neptuno[56] y Plutón, hermanos de Júpiter, y al propio Saturno[57], padre de éstos, de manera que para darle más prestancia le concedieron aquel sacerdocio que habían concedido a Júpiter y a Marte en calidad de padre del mismo, tal vez por deferencia hacia él.

16

Pero si los romanos hubiesen podido recibir de sus dioses unas normas de vida, no hubiesen tomado prestadas de los atenienses las leyes de Solón algunos años después de la fundación de Roma[58]. Dichas leyes, sin embargo no las ⟨mantuvieron⟩ tal y como las recibieron, sino que trataron de mejorarlas y enmendarlas, aunque Licurgo fingió haberlas instituido para los lacedemonios bajo la autoridad de Apolo[59], cosa que los romanos sensatamente no quisieron creer, por lo cual no las tomaron de dicha fuente. Se dice que Numa Pompilio[60], que sucedió a Rómulo en el trono, promulgó algunas leyes que de ninguna manera eran suficientes para el gobierno de la ciudad. También entre ellas instituyó muchas normas de carácter religioso; sin embargo, no se dice que tales leyes las hubiera recibido de los dioses. Así pues, los dioses de aquéllos no se ocuparon en absoluto de que no afectaran a sus adoradores los males del alma, de la vida, de las

costumbres, que son de tal importancia que sus varones más eruditos afirman que por su causa perecen las repúblicas aun permaneciendo en pie las ciudades; por el contrario, sí se ocuparon de todas las maneras posibles, como se ha discutido anteriormente, de que cobraran auge.

17

¿Acaso tal vez los dioses no promulgaron leyes para el pueblo romano porque, como dice Salustio: «El derecho y la virtud cobraban fuerza entre ellos no más por las leyes que por su naturaleza?[61]. Este sentido del derecho y la virtud, según creo, fue la causa del rapto de las sabinas[62]. ¿Puede haber algo más justo y mejor que llevarse por la fuerza, según cada uno pudiera, a las hijas ajenas, tras haberlas seducido bajo el engaño de un espectáculo, en lugar de recibirlas de sus padres? Pues suponiendo que los sabinos obraran mal negándolas al haberles sido pedidas en matrimonio, ¡cuánto peor resultó raptarlas tras serles negadas! Hubiera sido más justo hacer la guerra contra un pueblo que había rechazado entregar a sus hijas en matrimonio a los habitantes de otro pueblo vecino y limítrofe que contra uno que las reclamaba tras haber sido raptadas. Hubiera sido mejor, pues, haber hecho aquello; en ese caso Marte hubiera ayudado a su hijo en su lucha para vengar con las armas la injuria de habérsele negado los matrimonios, y, de este modo, hubiera conseguido las mujeres que deseaba. En efecto, tal vez en virtud de alguna ley de la guerra podría llevarse justamente como vencedor a las que le habían sido negadas injustamente; pero raptó sin estar amparado en absoluto por las leyes de la paz a las que no le habían sido entregadas, y provocó una guerra injusta con los padres de aquéllas, justamente encolerizados. Sin duda, el resultado más útil y feliz de todo aquello fue que, aunque quedó para recuerdo de aquel engaño el espectáculo de los juegos circenses[63], sin embargo no resultó grato en aquella ciudad e imperio el ejemplo de aquella mala acción, y el auténtico error de los romanos fue convertir a Rómulo en uno de sus dioses después de aquella iniquidad, y no el hecho de permitir por ley o costumbre alguna que se imitara su acción de raptar a mujeres. De acuerdo con este sentido del derecho y la virtud, tras la expulsión del rey Tarquinio con sus hijos, uno de los cuales había forzado a Lucrecia[64] a mantener relaciones adúlteras con él mediante el uso de la violencia, el cónsul Junio Bruto obligó a su colega en el cargo, Lucio Tarquinio Colatino, marido de Lucrecia, varón honrado e inocente, a causa de su nombre y parentesco con los Tarquinios, a cesar en la magistratura, y no le permitió vivir en la ciudad[65]. Esta injusticia la cometió con el favor o el consentimiento del pueblo, del que el mismo Bruto había recibido el consulado, así como también el propio Colatino. De acuerdo con este sentido del derecho y la virtud, Marco Camilo[66], varón ilustre de aquella época, que derrotó con gran facilidad a los veyentes, acérrimos enemigos del pueblo romano, y

conquistó su opulentísima ciudad tras una guerra de diez años, en la que el ejército romano sufrió tantas veces graves reveses derrotado en el combate, cuando ya la propia Roma dudaba y temblaba por su salvación, fue declarado reo por la envidia de los detractores de su virtud y por la insolencia de los tribunos de la plebe. Tal impresión de ingratitud le ofreció la ciudad que había liberado que, segurísimo de ser condenado, marchó voluntariamente al exilio, y en su ausencia incluso se le condenó a una multa de diez mil ases[67], a quien habría de ser de nuevo en el futuro salvador de su patria ingrata frente a los galos. Causa ya hastío recordar tantos hechos desagradables e injustos que conmovían a aquella ciudad cuando los poderosos intentaban someter la plebe y cuando la plebe rechazaba someterse a ellos, actuando los defensores de una y otra parte en mayor medida por la aspiración y el deseo de victoria que pensando en lo que era justo y equitativo.

18

Así pues, actuaré con mesura y recurriré mas bien al testimonio del propio Salustio, que pronunció en alabanza de los romanos aquellas palabras que sirvieron de punto de partida a nuestro discurso: «El derecho y la virtud cobraban vigor entre ellos no más por las leyes que por su naturaleza»[68], celebrando aquella época en que, tras la expulsión de los reyes, la ciudad experimentó un increíble crecimiento en un pequeño espacio de tiempo. Este mismo, sin embargo, confiesa en el primer libro de su *Historia*[69] y en su propio proemio que incluso entonces, cuando el gobierno fue traspasado de los reyes a los cónsules, después de un breve intervalo de tiempo, los poderosos cometieron injusticias que dieron lugar a la escisión de la plebe respecto a la clase senatorial y a otras disensiones en la ciudad. Pues, tras recordar que el pueblo romano entre la segunda y la última guerra Púnica vivió según la moral más estricta y en la máxima concordia, y tras señalar que la causa de aquella virtud no fue el amor a la justicia sino el miedo a una paz traicionera mientras Cartago permaneciera en pie (de ahí que también aquel famoso Nasica se oponía a que Cartago fuera destruida para frenar la disolución y conservar estas óptimas costumbres, a fin de que los vicios fueran reprimidos por el miedo[70]), a continuación el mismo Salustio añadió diciendo: «Pero la discordia, la avaricia y la ambición, y los restantes males que acostumbran a originarse en la prosperidad se acrecentaron extraordinariamente tras la caída de Cartago»[71], dándonos a entender que también solían originarse y acrecentarse antes. Por ello, precisando por qué había dicho aquello, continúa: «Pues las injusticias de los poderosos y la escisión a causa de las mismas entre la plebe y la clase senatorial y otras disensiones internas existieron ya desde el principio, y no se vivió de forma equitativa y modesta más allá de la expulsión de los reyes, cuando cesó el miedo a Tarquinio y a la encarnizada guerra con Etruria[72]. Observa

cómo dijo que la causa de que se viviese de una forma un tanto equitativa y moderada también en aquel breve espacio de tiempo, tras el derrocamiento de los reyes, es decir, tras su expulsión, fue el miedo, porque se temía la guerra que mantenía contra los romanos el rey Tarquinio, expulsado del reino y de la ciudad y aliado con los etruscos. Presta atención a lo que añade a continuación. Dice: «después los senadores espoleaban a la plebe con un poder tiránico, decidían sobre su vida y sus espaldas a la manera de los reyes, la expulsaban de sus tierras y solos ejercían el poder excluidos los demás. La plebe, oprimida por tales sevicias y, sobre todo, por los intereses de sus deudas, soportando al mismo tiempo los impuestos y la milicia en constantes guerras, se acuarteló armada en los montes Sacro y Aventino e instituyó entonces los tribunos de la plebe y otras leyes en su beneficio. El final de estas discordias y luchas por ambas partes fue la Segunda Guerra Púnica»[73]. Te das cuenta a partir de qué momento, es decir, desde un breve intervalo de tiempo tras el derrocamiento de los reyes, fueron de tal índole los romanos como para decir de ellos: «El derecho y la virtud cobraban vigor entre ellos no más por las leyes que por su naturaleza».

Pues si se descubre que fueron tales aquellos tiempos en los que proclama que la República Romana fue hermosísima y excelente, ¿qué creemos que debe decirse o pensarse de aquella época siguiente cuando «transformada poco a poco», para utilizar los términos del mismo historiador, «de hermosísima y excelente se convirtió en la peor y más disoluta»[74], obviamente después de la caída de Cartago, como ha recordado? Puede leerse en sus *Historias* de qué modo el propio Salustio recuerda brevemente y describe estos tiempos; cómo pone de manifiesto con cuántos males morales, que se originaron en la prosperidad, se llegó hasta las guerras civiles. Dice así: «Desde aquel tiempo, las costumbres de los antepasados se precipitaron al abismo no como antes, poco a poco, sino a la manera de un torrente. La juventud se corrompió por el lujo y la avaricia de tal modo que con toda razón se puede afirmar que había nacido incapaz de poseer un patrimonio familiar por sí misma ni de soportar que otros lo tuvieran»[75]. A continuación Salustio describe prolijamente los vicios de Sila y la restante sordidez de la república, y otros escritores están de acuerdo en ello, aunque con muy desigual elocuencia[76].

Ves sin embargo, según pienso —y cualquiera que se haya dado cuenta lo reconocerá con gran facilidad—, por qué clase de inmundicia de pésimas costumbres se vio arrastrada aquella ciudad antes de la llegada de nuestro rey supremo. Pues estos hechos sucedieron no sólo antes que Cristo, presente en la carne, hubiese comenzado a enseñar, sino incluso antes de que hubiese nacido de la Virgen. Así pues, si no se atreven a imputar tantos y tan grandes males de aquellos tiempos, ya más tolerables en los tiempos más antiguos, ya intolerables y horrendos después de la caída de Cartago, a sus dioses, que con maligna astucia sembraban en las mentes humanas opiniones a partir de las cuales proliferaran tales vicios: ¿por qué imputan los males presentes a Cristo, que

con su doctrina salubérrima prohíbe rendir culto a los dioses falsos y falaces, y detestando y condenando con autoridad divina estos perniciosos y deshonestos deseos humanos, por todas partes va sustrayendo a su familia de este mundo corrompido y en decadencia por tales males, para fundar una ciudad eterna y gloriosísima sustentada no en el aplauso de la vanidad, sino en el juicio de la verdad?

19

He aquí que la República Romana (cosa que no soy el primero en afirmar, sino que sus autores, de donde hemos conocido estos hechos previo pago de una cantidad de dinero[77], lo dijeron mucho tiempo antes de la venida de Cristo), «transformada poco a poco de hermosísima y excelente se convirtió en la peor y más disoluta». He aquí que antes de la venida de Cristo, después de la destrucción de Cartago «las costumbres de los antepasados se precipitaron al abismo no como antes, poco a poco, sino a la manera de un torrente; de tal modo se corrompió la juventud por el lujo y la avaricia». Léannos los preceptos que sus dioses dieron al pueblo romano contra el lujo y la avaricia. ¡Ojalá se hubieran limitado a omitirle los relativos a la castidad y la moderación, y no le hubieran exigido cumplir aquellos infamantes e ignominiosos, para adquirir una perniciosa autoridad por medio de su falsa divinidad! Lean a través de los profetas, del santo Evangelio, de los Hechos de los Apóstoles y de las Epístolas los nuestros, tan abundantes, contra la avaricia y la lujuria, dirigidos de forma tan excelente y divina a los pueblos congregados de todas partes a ese propósito, no al modo de las estridencias de las disputas de los filósofos, sino semejantes al tronar de los oráculos y las nubes de Dios[78]. Y, sin embargo, no imputan a sus dioses que antes de la venida de Cristo la república se hubiese tornado la peor y la más disoluta a causa del lujo, la avaricia, y unas costumbres crueles y vergonzosas; en cambio, reprochan a la religión cristiana cualquier quebranto suyo que en este tiempo hubieran sufrido su soberbia y sus placeres. Si escuchasen y guardasen al mismo tiempo los preceptos de la religión cristiana acerca de la justicia y honestidad en las costumbres los reyes de la tierra y todos sus pueblos, los príncipes y todos los jueces de la tierra, los mancebos y las doncellas, los más ancianos con los más jóvenes[79], las personas de todas las edades dotadas de uso de razón de uno y otro sexo, y aquellos a los que se dirige Juan el Bautista[80] —los mismos recaudadores de impuestos y los soldados—, la república adornaría con su felicidad los territorios de la vida presente, y dispuesta a reinar felizmente ascendería a la cima de la vida eterna. Pero porque éste oye, aquél desprecia y muchos son más amigos de la perniciosa lisonja de los vicios que de la útil aspereza de las virtudes, a los siervos de Cristo, ya sean reyes, ya príncipes, ya jueces, ya soldados o provinciales, ya ricos o pobres, ya libres o esclavos, cualquiera que sea su sexo, se les exige incluso soportar la república peor y más disoluta,

si es así necesario, y mediante el ejercicio de la paciencia prepararse un lugar excelente para sí en aquella santísima y augustísima curia de los ángeles y república Celeste, donde la voluntad de Dios es ley.

20

Pero tales adoradores y amantes de esos dioses, cuyos crímenes e infamias incluso se complacen en imitar, en modo alguno se preocupan de que la república no sea la peor y la más disoluta. «Que permanezca en pie sin más, dicen, que florezca simplemente colmada de riquezas, gloriosa por las victorias, o, lo que es mejor, que se halle segura en la paz. ¿Qué más puede importarnos? En todo caso, esto es lo que importa más: que cada uno acreciente siempre unas riquezas suficientes para los dispendios cotidianos, por medio de las cuales los poderosos puedan someter en su beneficio también a los más débiles. Que los pobres obedezcan a los ricos para tener sus estómagos llenos y disfrutar en tranquila inactividad de su patrocinio, que los ricos utilicen a los pobres para sus clientelas y para servicio de su fasto. Que los pueblos aplaudan no a los defensores de sus intereses, sino a los dispensadores de placeres. Que no se les ordene nada enojoso, ni se les prohíba nada impuro. Que los reyes no se ocupen del grado de justicia que caracteriza a los individuos sobre los que gobiernan, sino del de su sometimiento. Que las provincias sirvan a sus reyes no como a preceptores de las costumbres, sino como a dueños de los bienes y proveedores de sus deleites, y que no los honren con sinceridad, sino que los teman de forma ⟨indigna y⟩ servil. Que las leyes castiguen con más rigor a quien dañe la viña ajena que a quien cause perjuicio a su propia vida. Que no se lleve a nadie a juicio excepto a aquel que causase daño o perjuicio al patrimonio, la casa, la salud ajenas o a alguna persona contra su voluntad; por lo demás, que cada uno haga lo que quiera respecto a los suyos o con los suyos o con cualquiera que lo acepte de buen grado. Que abunden las prostitutas públicas para todos aquellos que deseen gozar de ellas o, sobre todo, para aquellos que no pueden tenerlas en exclusiva. Que se construyan mansiones grandiosas y magníficamente decoradas, que se celebren opíparos banquetes donde le plazca y le sea posible a cada uno, que día y noche se juegue, se beba, se vomite, se caiga en la disipación. Que los bailes resuenen por doquier, que los teatros hiervan en el clamor de una deshonesta alegría y en todo género de deleites crudelísimos o vergonzosísimos. Que se considere enemigo público a aquel a quien desagrade esta clase de felicidad; si alguien hubiera intentado cambiarla o acabar con ella, que la multitud libertina lo aparte de sus oídos, lo expulse de su residencia, lo arranque del mundo de los vivos. Que se tengan como dioses verdaderos los que se ocupen de que los pueblos la alcancen y la conserven una vez conseguida. Que se les rinda culto como

deseen, que exijan espectáculos tales cuales desearían poder obtener con sus adoradores o de ellos: procuren únicamente que esta felicidad no tenga nada que temer del enemigo, nada de la peste, nada de desastre alguno»[81]. ¿Quién en su sano juicio no compararía esta república, no ya con el Imperio Romano, sino con la corte de Sardanápalo?[82] En tiempos pasados este rey se entregó hasta tal extremo a los placeres que hizo grabar en su sepultura que muerto sólo poseía lo que su deseo había consumido hasta la saciedad mientras vivía. Si éstos lo tuvieran como rey, indulgente con ellos en tales aspectos, y que no pusiera severos límites a nadie respecto a los mismos, le consagrarían un templo y un flamen con mayor gusto que los antiguos romanos a Rómulo.

21

Pero si desprecian a quien dijo que la República Romana era la peor y más disoluta, y no se preocupan éstos de hasta qué extremo se ve colmada por la mancilla y deshonor de las peores y más vergonzosas costumbres sino tan sólo de que permanezca firme y en pie, que escuchen que ésta no se ha convertido, como cuenta Salustio, en la peor y más disoluta, sino que, como Cicerón sostiene, ya entonces había perecido directamente y no quedaba ningún rastro de ella. En efecto, introduce a Escipión, el mismo que había destruido Cartago, en la discusión sobre la república, cuando ya se presentía que estaba a punto de perecer a causa de aquella corrupción que describe Salustio. De hecho, esta discusión se lleva a cabo en aquel tiempo en que ya había sido asesinado uno de los Gracos, al que Salustio describe como impulsor de graves sediciones[83]. Y, en efecto, su muerte es traída a la memoria en estos mismos libros. Al final del segundo Escipión dijo lo siguiente: «así como en las liras o en las flautas, y en el propio canto y las voces debe mantenerse algún tipo de concierto entre los diferentes sonidos, el cual, si se modifica o se torna discordante, se hace insoportable para los oídos cultivados, y este concierto resulta armonioso y concorde a partir de la atemperación de voces muy diferentes, de igual modo, a partir de la interacción de las clases más altas, más bajas y medias, como si de sonidos se tratase, bien regulada la relación entre las mismas, una ciudad alcanza la armonía por el consenso de elementos muy dispares. Y lo que los músicos denominan armonía en el canto, esto mismo en una ciudad es la concordia, estrechísimo y óptimo vínculo de cohesión en toda república, y ésta en modo alguno puede existir al margen de la justicia»[84]. Más adelante, tras realizar Escipión una disertación algo más extensa y prolija sobre las abundantes ventajas que ofrecía la justicia para la ciudad y los perjuicios de su ausencia, tomó la palabra Filón[85], otro de los participantes en la discusión, y pidió que esta misma cuestión se tratase de forma más exhaustiva, y se hablase más acerca de la justicia, a causa del dicho que ya circulaba entre el vulgo de que la república no podía ser gobernada sin injusticia[86]. Escipión estuvo por tanto de acuerdo en que esta cuestión

debía discutirse y aclararse, y respondió que en su opinión nada de lo que se hubiese dicho hasta el momento sobre la república permitiría seguir avanzando, si no se dejaba bien claro que no sólo es falso que la república no puede gobernarse sin injusticia, sino también que resulta absolutamente cierto que no se la puede gobernar sin la máxima justicia[87]. Tras posponerse para el día siguiente el desarrollo de esta cuestión, en el libro tercero se trató el asunto en dura contienda[88]. Asumió el propio Filón el punto de vista de aquellos que opinaban que la república no puede gobernarse sin injusticia, dejando bien claro que éste no era su parecer, y argumentó con celo a favor de la injusticia contra la justicia, para, por decirlo de alguna manera, intentar demostrar que aquélla resultaba útil para la república, ésta en cambio inútil, recurriendo a argumentos verosímiles y a ejemplos. Entonces Lelio[89], ante los ruegos de todos, emprendió la defensa de la justicia, y sostuvo con todo su empeño que no hay mayor enemigo de la ciudad que la injusticia, y que la república en absoluto puede ser gobernada o permanecer en pie si no es gracias a una justicia absoluta.

Tratada esta cuestión de forma suficiente según su parecer, Escipión vuelve al asunto que había quedado pendiente[90], y retoma y defiende su breve definición de república, en la que había afirmado que esta era la cosa del pueblo. Por otra parte, determina que el pueblo no es cualquier agrupamiento de la multitud, sino una asociación basada en el derecho consensuado y en la comunidad de intereses. A continuación enseña la gran utilidad que posee la definición en el debate, y a partir de las suyas concluye que la república, es decir, la cosa del pueblo, existe cuando es gobernada bien y justamente, ya por un solo rey, ya por unos pocos aristócratas, ya por el conjunto del pueblo. Pero cuando el rey es injusto —y en ese caso, según la costumbre griega, lo llamó tirano—, o injustos los aristócratas, cuya alianza denominó facción, o injusto el propio pueblo, para el que no encontró un nombre utilizado habitualmente, a no ser que lo llamase también tirano, ya no es que la república esté viciada, como se había expuesto el día anterior, sino que, según había mostrado la conclusión lógica de aquellas definiciones, no existe en absoluto, puesto que no sería la cosa del pueblo, al gobernarla un tirano o una facción, ni el mismo pueblo sería ya pueblo si fuese injusto, puesto que no sería una multitud agrupada por el derecho consensuado ni por la comunidad de intereses, tal como se había definido éste.

Así pues, cuando la República Romana era tal como la describe Salustio, no era ya la peor y más disoluta, como él mismo dice, sino que no existía en absoluto, según este argumento que puso de manifiesto la discusión sobre la república sostenida entre grandes personalidades suyas de aquella época. De igual modo el propio Tulio, hablando, no con palabras de Escipión ni de cualquier otro, sino con las suyas propias al comienzo del quinto libro, tras haber recordado anteriormente el siguiente verso del poeta Enio[91] en el que había cantado:

> «El poder romano se mantiene en pie por sus antiguas costumbres y por sus hombres»,

dice: «a mi modo de ver, ya por su brevedad ya por su veracidad sin duda aquél pronunció este verso como emanado de un oráculo. Pues ni los hombres, si esta ciudad no hubiese sido dotada de unas costumbres, ni las costumbres, si estos hombres no hubieran estado al frente de la misma, hubiesen podido ni fundar ni conservar tan largo tiempo una república tan poderosa y que gobernase sobre tan vastos y extensos dominios. Así pues, antes de lo que alcanza nuestra memoria la propia moral patria ofrecía varones egregios, y estos excelentes varones conservaban la antigua tradición y las instituciones de sus antepasados. En cambio nuestra época, habiendo recibido la república como una pintura espléndida, pero que estaba decolorándose por su antigüedad, no sólo se despreocupó de restaurarla con los mismos tonos originales, sino que ni siquiera se ocupó de que al menos conservase su forma así como sus trazos externos. ¿Qué queda, pues, de las costumbres antiguas por las que aquél dijo que la república se mantenía en pie, que vemos hasta tal punto deslucidas por el olvido que no sólo no se cultivan, sino que incluso se desconocen? ¿Y qué voy a decir de los varones? Pues las costumbres perecieron por la escasez de los mismos, grave mal del que no sólo debemos ofrecer justificación, sino respecto al cual también como reos capitales debemos en cierto modo pronunciar nuestro alegato. En efecto, por nuestros vicios, no por ninguna casualidad, conservamos la república de nombre, pero de hecho la perdimos hace ya tiempo». Esto lo confesaba Cicerón sin duda mucho tiempo después de la muerte del Africano, al que hizo discutir sobre la república en sus libros, y, sin embargo, antes aún de la venida de Cristo; si se hubiera pensado y expresado una vez divulgada y floreciente la religión cristiana, ¿quién de éstos no creería que debe imputárseles a los cristianos? Entonces, ¿por qué sus dioses no se preocuparon de que no pereciese y se perdiese aquella república, cuya pérdida tiempo atrás Cicerón, antes de que Cristo hubiera venido en carne, deplora tan luctuosamente? Vean sus encomiastas cómo fue incluso bajo aquellos hombres y costumbres antiguas, si en ella la verdadera justicia gozaba de buena salud o si por casualidad ni siquiera estuvo viva en las costumbres, sino pintada con colores. Esto el propio Cicerón, sin saberlo, lo expresó al presentárnosla. Pero esto lo trataremos en otra ocasión, si Dios quiere[92]. En efecto, en su momento me esforzaré en mostrar, según las concisas definiciones de pueblo y de república del propio Cicerón expuestas dentro del discurso de Escipión (corroboradas además por el testimonio de muchas opiniones, ya suyas propias, ya de aquellos a quienes dio la palabra en aquella discusión), que aquélla jamás fue una república, porque no hubo nunca en ella verdadera justicia[93]. No obstante, según definiciones más plausibles, a su manera fue una república, y fue mejor administrada por los romanos más antiguos que por los que

vinieron después; pero la verdadera justicia no existe sino en aquella república cuyo fundador y rector es Cristo, si también nos place llamar a esta misma república, puesto que no podemos negar que es cosa del pueblo. Pero si este término, que se ha generalizado en otras partes con sentido diferente, se halla tal vez alejado del uso de nuestro discurso, al menos la verdadera justicia se halla en aquella ciudad de la que la sagrada escritura dice: *Cosas gloriosas se han dicho de ti, ciudad de Dios*[94].

22

Pero en lo que respecta a la presente cuestión, por muy digna de alabanza que digan que ha sido o es esta república, según los más eruditos de sus autores ya mucho antes de la venida de Cristo se había convertido en la peor y más disoluta; en realidad era inexistente y había perecido por completo por la extrema perdición de sus costumbres. Así pues, a fin de que no pereciese, sus dioses protectores debieron principalmente dar normas sobre la vida y las costumbres al pueblo que les rendía culto con tantos templos, tantos sacerdotes y tantos tipos de sacrificios, con tan numerosos y variados ritos, con tantas festividades solemnes, con tantas celebraciones de tan diversos espectáculos; allí los demonios no hicieron nada excepto su propio oficio, sin preocuparse de cómo vivían éstos, antes más bien, procurando incluso que vivieran en la perdición con tal de que, sometidos por el terror, les ministraran aquellos ritos en su honor. O si las dieron, que se dé a conocer, se muestre, y se diga cuáles fueron las leyes que dieron los dioses a aquella ciudad y que despreciaron los Gracos para perturbarlo todo con sus sediciones, cuáles las que despreciaron Mario[95], Cina y Carbón[96], para dirigirse a unas guerras civiles emprendidas por causas injustísimas, desarrolladas cruelmente y terminadas de forma igualmente cruel, finalmente, cuáles el propio Sila, de cuya vida, costumbres y hechos, tal y como los describen Salustio y otros historiadores, ¿quién no se horroriza? ¿Quién no reconocerá que aquella república pereció entonces? ¿Tal vez a causa de las costumbres de unos ciudadanos de tal índole se atreverán, como suelen hacer, a aducir aquella sentencia virgiliana en defensa de sus dioses:

> «Todos los dioses en los que este imperio se apoyaba se marcharon, abandonados sus templos y sus altares»[97].

En primer lugar, si es así, no tienen motivos para reprochar a la religión cristiana que sus dioses, ofendidos por ella, les hayan abandonado, puesto que sin duda sus antepasados ya antiguamente ahuyentaron de los altares de la ciudad con su conducta a tantas y tan insignificantes deidades como si de moscas se tratase. Y, sin embargo, ¿dónde estaba esta turbamulta de divinidades cuando, mucho antes de que se corrompieran las costumbres antiguas, Roma fue capturada e incendiada por los galos?[98]

¿Acaso tal vez estaban allí, pero dormidos? Hallándose entonces toda la ciudad sometida al poder de los enemigos, sólo había permanecido libre la colina del capitolio, que también hubiese sido capturada si los gansos no hubiesen velado mientras los dioses dormían. A partir de ese hecho, Roma estuvo a punto de caer en la superstición de los egipcios, que adoran a bestias y aves, al celebrar ceremonias solemnes en honor del ganso. Pero, de momento, no voy a discutir acerca de estos males adventicios y más propios del cuerpo que del alma, que proceden de los enemigos o de cualquier otra calamidad. Ahora trato sobre la degeneración de las costumbres, que, con su progresiva decoloración en primer lugar y con su posterior precipitación a la manera de un torrente, aun permaneciendo intactos los edificios y las murallas, produjo tal ruina en la república que sus grandes autores no dudan en afirmar que entonces estaba perdida. Correctamente se habían marchado «todos los dioses, abandonados los templos y altares», para que se perdiera, si la ciudad había despreciado sus preceptos sobre la vida honesta y la justicia. ¿Qué clase de dioses fueron, pregunto, si no quisieron vivir con el pueblo que les rendía culto, al que viviendo mal no enseñaron a vivir bien?

23

¿Qué decir respecto a que incluso parece que les ayudaron a colmar sus deseos, y queda demostrado que no les impulsaron a refrenarlos, cuando ayudaron a Mario, hombre nuevo y de origen oscuro, crudelísimo instigador y emprendedor de guerras civiles, a que fuera nombrado cónsul siete veces y que muriese en su séptimo consulado para que, ya anciano, no cayese en manos de Sila, que inmediatamente después había de ser su vencedor? Y si para esto no le ayudaron sus dioses, reviste no poca importancia reconocer que incluso sin tener a los dioses propicios puede tocarle en suerte a alguien esta felicidad temporal tan grande, a la que aman en exceso, y que, como en el caso de Mario, los seres humanos pueden acumular salud, fuerzas, riquezas, honores, dignidad y longevidad y gozar de estas cosas a pesar de la hostilidad de los dioses; asimismo, como en el caso de Régulo, pueden sufrir cautiverio, esclavitud, pobreza, vigilias y dolores, y morir a pesar de la amistad de los dioses. Y si conceden que es así, reconocen en pocas palabras que éstos no les son de ningún provecho y que resulta superfluo rendirles culto. Pues si insistieron en que el pueblo aprendiera lo más opuesto a las virtudes del alma y la vida honesta, cuyas recompensas deben esperarse después de la muerte, si tampoco causan perjuicio alguno en lo referente a estos bienes pasajeros y temporales a quienes les odian, ni en nada benefician a quienes les aman ¿para qué se les rinde culto?, ¿para qué se les reclama con tan celosa adoración?, ¿por qué en los tiempos difíciles y tristes se murmura como si se hubieran marchado ofendidos, y se injuria por su causa a la religión cristiana con indignísimos reproches? Pero si tienen en estos asuntos el poder de hacer el bien o el mal, ¿por qué apoyaron en ellos a un pésimo varón como Mario[99] y fallaron al

excelente Régulo?, ¿no conciben por ello a estos mismos injustísimos y pésimos? Y si piensan que por esto deben ser más temidos y adorados, dejen de pensar así; pues no se descubre que Régulo les hubiera adorado menos que Mario. Tampoco parezca que se deba elegir una vida pésima porque crean que los dioses favorecieron más a Mario que a Régulo. Pues Metelo[100], el más alabado de los romanos, que tuvo cinco hijos consulares, fue feliz en los asuntos temporales, y Catilina, el peor, oprimido por la pobreza y derrotado en una guerra producto de su crimen, desgraciado; y sobresalen en la felicidad más verdadera y segura los buenos que rinden culto a Dios, el único que puede otorgarla.

Así pues, cuando aquella república perecía por las malas costumbres, sus dioses no hicieron nada por dirigir o corregir las costumbres para que no pereciese; es más, ayudaron a la depravación y corrupción de las mismas para que pereciera. Y que no se finjan buenos por haberse marchado supuestamente ofendidos por la iniquidad de los ciudadanos. Sin duda, allí estaban; se delatan, se descubren; y no pudieron ayudar mediante preceptos ni esconderse callando. Omito el hecho de que Mario fue encomendado por los Minturnenses, llenos de compasión, a la diosa Marica[101] en su bosque sagrado para que le favoreciese en todo, y tras volver indemne de una situación en extremo desesperada dirigió, cruel, un ejército cruel contra la ciudad; lean quienes lo deseen a los que escribieron cuán cruenta, incivil y más bárbara que la de un enemigo fue allí su victoria. Pero, como dije, omito esto, y no atribuyo a no se qué Marica la sangrienta felicidad de Mario, sino más bien a la providencia oculta de Dios, para cerrar las bocas de éstos y liberar del error a aquellos que no tratan esta cuestión con fanatismo, sino que le prestan atención con prudencia, pues si los demonios tienen algún poder en estos asuntos, lo tienen en la medida en que se lo permite el secreto arbitrio del Omnipotente, a fin de que no demos excesivo valor a la felicidad terrena, que muchas veces es concedida incluso a los malvados, como Mario, ni, por contra, la consideremos mala, al ver que, en contra de la voluntad de los demonios, han destacado en ella también muchos piadosos y buenos, adoradores del único dios verdadero. Y no consideremos que se debe propiciar o temer a estos mismos espíritus inmundísimos a causa de estos bienes o males terrenos, porque, así como los mismos malvados, tampoco ellos pueden hacer en la tierra todo lo que les place más que en la medida en que se lo permite la ordenación de aquel cuyos juicios nadie comprende plenamente, ni nadie desaprueba justamente.

24

Lo cierto es que al propio Sila, cuyos tiempos fueron tales que los anteriores, de los que parecía ser valedor, se añoraban al compararse con ellos, tan pronto como movió sus tropas hacia la ciudad contra Mario, hasta tal punto le fueron favorables las vísceras de

las víctimas que sacrificó, según escribe Livio[102], que Postumio, el arúspice, se ofreció a ser hecho preso, dispuesto a sufrir la pena capital, si Sila no llevara a término aquello que tenía en mente con la ayuda de los dioses. He aquí que no «se marcharon los dioses, abandonados los templos y los altares», cuando pronosticaban el desenlace de los acontecimientos, y en absoluto se ocupaban de corregir al propio Sila. Le prometían en sus presagios una gran felicidad y no quebrantaban con amenazas su perniciosa codicia. Después, cuando se hallaba en Asia dirigiendo la guerra contra Mitrídates, Júpiter le trasmitió a través de Lucio Titio[103] que iba a vencer a Mitrídates, y así sucedió. Y más adelante, cuando se afanaba por volver a Roma y vengar con sangre ciudadana las ofensas hacia sí mismo y hacia sus amigos, de nuevo Júpiter a través de un soldado de la sexta legión le hizo saber que antes él había vaticinado su victoria sobre Mitrídates y que ahora le prometía concederle el poder con el que recuperar la república de manos enemigas, no sin mucho derramamiento de sangre. Entonces Sila, al preguntarle al soldado qué imagen se le había aparecido, tras indicárselo éste, recordó la que antes le había descrito aquel que le había transmitido el mensaje del mismo Júpiter sobre la victoria mitridática. ¿Qué se puede responder a la pregunta de por qué los dioses se ocuparon de anunciar estos sucesos como si fueran felices y ninguno de ellos se encargó de corregir con advertencias a Sila, dispuesto a cometer con las criminales armas civiles unos males de tal magnitud que no ya envilecerían la república, sino que la destruirían totalmente? Sin lugar a dudas se pone de manifiesto que los demonios, como he señalado a menudo y nos es conocido por las sagradas escrituras, así como los propios hechos lo indican, se ocupan de su propio interés, que consiste en ser considerados y adorados como dioses, y en recibir unos cultos tales que quienes se los ofrecen, a causa del vínculo que adquieren con éstos, tengan con ellos una pésima causa en el juicio de Dios. Después, cuando hubo llegado Sila a Tarento y ofrecido allí un sacrificio, vio en la parte superior del hígado del becerro la forma de una corona de oro. Entonces aquel arúspice, Postumio, le respondió que aquello significaba una afamada victoria, y le ordenó que sólo él se alimentase de aquellas vísceras[104]. Después, tras un breve intervalo de tiempo, el esclavo de un tal Lucio Poncio proclamó el siguiente vaticinio: «Vengo como mensajero de Belona[105], tuya es la victoria, Sila». A continuación añadió que iba a arder el Capitolio. Una vez dicho esto, salió al instante del campamento, y al día siguiente regresó más excitado, proclamando que el Capitolio había ardido[106]. Y realmente había ardido el Capitolio. Esto ciertamente para un demonio fue facilísimo de prever y de contarlo con toda rapidez. Presta toda tu atención a lo siguiente, que atañe de manera muy especial a nuestra causa: bajo qué clase de dioses desean vivir quienes blasfeman contra el Salvador, que libera las voluntades de sus fieles de la tiranía de los demonios. Proclamó aquel hombre en su vaticinio: «Tuya es la victoria, Sila» y, para que se creyera que lo proclamaba por inspiración de un espíritu divino, anunció también un suceso que estaba

a punto de producirse, y que se produjo inmediatamente después lejos del personaje a través del cual el espíritu hablaba; sin embargo no proclamó: «Cesa en tus crímenes, Sila», crímenes tan horrendos que cometió allí como vencedor, a quien se había aparecido una corona de oro en el hígado del becerro como evidentísima señal de su victoria. Tales signos, si acostumbraran a darlos los dioses justos, y no los demonios impíos, ciertamente hubieran mostrado en aquellas entrañas más bien vaticinios abominables y males futuros en extremo perniciosos para el propio Sila. Y, efectivamente, aquella victoria no fue tan provechosa para su dignidad como perjudicial para su ambición. La consecuencia de dicha victoria fue que el propio Sila, al albergar una desmedida ambición, y al haberse ensoberbecido e inclinado al abismo en la prosperidad, se echara a perder en sus costumbres en mayor medida de lo que él causó la perdición de sus enemigos en sus cuerpos. Aquellos dioses no pronosticaban este desenlace, en verdad triste y lamentable, ni en las entrañas, ni en los augurios, ni por el sueño o el vaticinio de nadie. Pues temían más que se le corrigiera que el hecho de que se le venciera. Es más, se esforzaban convenientemente en que el glorioso vencedor de sus conciudadanos, vencido y cautivado por nefandos vicios, incluso por éstos estuviera mucho más estrechamente sometido también a aquellos mismos demonios.

25

Pero, a partir de esto, ¿quién no va a entender, quién no va a ver, a no ser quien prefirió imitar a tales dioses antes que romper su alianza con ellos con la ayuda de la gracia divina, en qué medida se esfuerzan estos espíritus malignos en proporcionar con su ejemplo una especie de autoridad divina para los crímenes? En una extensa llanura de Campania, donde no mucho después ejércitos de ciudadanos se batieron en un nefasto combate, a ellos mismos se les vio antes luchando también entre sí[107]. En efecto, en primer lugar se oyó allí un gran fragor y a continuación muchos proclamaron haber visto combatir a dos ejércitos durante algunos días. Cuando cesó esta lucha, encontraron también huellas como de hombres y caballos tales como podían resultar impresas en una confrontación semejante. Así pues, si las divinidades realmente lucharon entre sí, ya tienen excusa las guerras civiles humanas; considérese no obstante qué grado alcanza la malicia o la miseria de tales dioses. Pero, si fingieron haberlo hecho, ¿cuál era su objetivo sino hacer creer a los romanos que no cometían ningún sacrilegio guerreando contra sus conciudadanos como si siguieran el ejemplo de dichos dioses? En efecto, las guerras civiles ya habían comenzado, precedidas por los execrables estragos de algunos combates abominables. Ya había conmocionado a muchos el hecho de que cierto soldado, mientras despojaba a un muerto, reconoció a su hermano tras haber desnudado el cadáver, y, renegando de las guerras civiles, se unió al cuerpo fraterno dándose muerte en ese mismo lugar[108]. Por consiguiente, a fin de que semejante desgracia no produjese rechazo en

absoluto, y en cambio creciera cada vez más el ardor de las armas criminales, los perniciosos demonios, a quienes ellos, en la creencia de que eran dioses, pensaban que debían rendir culto y venerar, quisieron mostrarse a los seres humanos luchando entre sí, para que el sentimiento cívico no se estremeciera al imitar tales luchas, sino que más bien el crimen humano se justificase con el ejemplo divino. Con idéntica astucia los espíritus malignos también ordenaron que se les dedicasen y consagrasen espectáculos teatrales —cuestión sobre la que ya he hablado profusamente— en los que tan grandes infamias de los dioses fueran imitadas con absoluta tranquilidad mediante la puesta en escena de números musicales y representaciones de piezas dramáticas tanto por cualquiera que creyese que las hicieron como por quien no lo creyese, y que, sin embargo, reparara en que éstos acogían tales representaciones de muy buen grado. Así pues, a fin de que nadie pudiera creer que allí donde los poetas recordaron que los dioses lucharon entre sí escribieron habitualmente injurias contra dichos dioses antes que algo digno de ellos, éstos confirmaron personalmente los versos de los poetas, a saber, exhibiendo sus luchas ante los ojos humanos, no sólo en el teatro por medio de actores, sino también por sí mismos en el campo de batalla.

Nos hemos visto obligados a decir esto porque sus autores no dudaron en ningún momento en decir y escribir que la República Romana ya se había perdido a causa de las pésimas costumbres de sus ciudadanos, y que no había quedado nada de ella antes de la venida de Jesucristo, nuestro Señor. Esta perdición no la achacan a sus dioses quienes achacan a nuestro Cristo los males transitorios, a causa de los cuales los buenos, ya estén vivos, ya muertos, no pueden perecer; mientras nuestro Cristo ofrece con tanta asiduidad buenos preceptos en favor de las óptimas costumbres contra las malas, sus propios dioses en cambio no hicieron nada por medio de ningún precepto semejante respecto a su pueblo adorador en favor de aquella república, a fin de que no pereciera. Por el contrario, al corromper las mismas costumbres, por decirlo de algún modo, por la autoridad perniciosa de sus ejemplos, más bien motivaron su perdición. Nadie se atreverá ya a decir, según pienso, que ésta pereció entonces, porque «se marcharon todos los dioses abandonados sus templos y sus altares», como si fuesen amigos de las virtudes, al sentirse ofendidos por los vicios de los humanos; pues queda demostrado que estuvieron presentes por tantas señales de las entrañas, de los augurios y vaticinios en los que mostraban sus ardientes deseos de alcanzar la gloria y de hacerse valer como conocedores del futuro y aliados en los combates. Y si de verdad se hubiesen marchado, los romanos se hubieran inflamado menos impetuosamente en las guerras civiles por sus propias ambiciones que por la instigación de ellos.

26

Siendo así las cosas, dado que clara y manifiestamente se dieron a conocer y se

presentaron a la vista de todos para su contemplación las acciones vergonzosas de las divinidades mezcladas con sus crueldades, injurias y crímenes, fueran reales o ficticios, a fin de ser propuestas como ejemplos a imitar, exigiendo ellas mismas y, enojándose si no se hacía, que se les consagrasen y dedicasen en celebraciones fijadas y establecidas, ¿cómo es que de estos mismos demonios, que con tales deseos manifiestan ser espíritus inmundos, que con sus infamias y maldades, fueran reales o ficticias, y con la celebración de tales juegos, solicitada a los impúdicos y arrancada por la fuerza a los pudorosos, se confiesan autores de una vida malvada e inmunda, se cuenta sin embargo que ofrecen en sus templos y en sus santuarios secretos algunos buenos preceptos sobre las costumbres a algunos elegidos, por llamarles de algún modo, iniciados en sus ritos? Y si es así, en este mismo hecho se debe advertir y reconocer una mayor perversidad de los espíritus malignos. En efecto, es tan grande la fuerza de la honestidad y de la castidad que todo o casi todo el género humano se conmueve si le alaban por ellas, y la infamia no lo vicia hasta el extremo de haber perdido todo el sentido de la honradez. Por tanto, la malignidad de los demonios, si no *se transfigurase* en alguna parte *en ángeles de luz*[109], como sabemos que está recogido en nuestras escrituras, no podría culminar su negocio de engaño. Así pues, afuera la impura impiedad resuena con imponentísimo estrépito para la multitud, y adentro la castidad disimulada apenas alza la voz para unos pocos; se hace público lo vergonzoso y secreto lo digno de alabanza, el decoro se esconde y el deshonor se manifiesta; las malas acciones reúnen a todos como espectadores, el bien que se proclama apenas encuentra algunos oyentes, como si lo honesto hubiera de causar sonrojo y lo deshonesto acarrease la gloria. Pero ¿dónde sucede todo esto, sino en los templos de los demonios?, ¿dónde, sino en las moradas del engaño? En efecto, aquello se hace para atrapar a los más honestos, que son los menos; esto en cambio para que la mayoría, formada por los más viles, no se corrija.

Dónde y cuándo los individuos consagrados a Celeste escuchaban los preceptos de la castidad, no lo sabemos; sin embargo, ante el propio santuario donde observábamos la imagen aquella colocada, todos los que acudíamos de todas partes, permaneciendo en pie donde cada cual podía[110], contemplábamos con gran atención las representaciones que se celebraban, dirigiendo nuestra mirada alternativamente aquí al desfile de meretrices, allí a la diosa virgen; era adorada por medio de súplicas, ante ella se celebraban actos vergonzosísimos; allí no vimos ni mimos pudorosos ni a ninguna actriz más recatada; la obscenidad se mostraba en todas sus facetas; se sabía qué agradaba a la divinidad virginal y se exhibía lo que podría hacer más experimentada a una mujer casada al irse del templo a su casa. Algunas, más pudorosas, apartaban el rostro de los obscenos movimientos de los actores y aprendían el arte de la desvergüenza con miradas furtivas. Pues sentían vergüenza ante los hombres de atreverse a mirar con el rostro descubierto las poses impúdicas; pero se atrevían mucho menos a condenar con casto corazón los ritos de

aquella a la que veneraban. Sin embargo, se representaba públicamente en el templo a fin de que se aprendiera aquello que, para cometerlo en casa, al menos se buscaba un lugar discreto, sorprendiéndose el Pudor de los mortales, si es que allí existía alguno, de que los seres humanos no cometiesen libremente las infamias humanas que aprendían piadosamente ante unos dioses que habrían de tener enojados si no se ocupaban de su exhibición. Así pues, ¿qué otro espíritu, agitando las mentes más viles con oculta inspiración, insta a que se cometan adulterios y se goza con los ya cometidos, sino aquel que se deleita también con tales ritos, erigiendo en los templos imágenes de demonios, gustando de las representaciones de vicios en los espectáculos, susurrando ocultamente palabras de justicia para engañar también a la minoría honesta, frecuentando públicamente invitaciones a la disipación para apoderarse de los malvados sin número?

27

Tulio, varón respetable y pretendido filósofo[111], cuando estaba a punto de convertirse en edil, clama a los oídos de la ciudad que, entre otras funciones de su cargo, se halla la celebración de unos juegos para aplacar a la madre Flora[112]; éstos suelen celebrarse con tanta más devoción cuanto con mayor obscenidad[113]. Dice en otro lugar, siendo ya cónsul, en una situación de extremo peligro para la ciudad, que se celebraron juegos durante diez días y que no se omitió nada que contribuyese a aplacar a los dioses; como si no fuera preferible irritar a tales dioses con la templanza que aplacarlos con la lujuria, e incluso provocarlos a la enemistad con una conducta honesta que ablandarlos con tamaña monstruosidad. En efecto, los seres humanos a causa de los cuales eran aplacados no habían de causar un daño más grave, por cruel que fuera su barbarie, que el que ellos mismos provocaban al ser aplacados con tan horrenda degeneración, puesto que, para conjurar la amenaza del enemigo respecto a los cuerpos, se procuraba el favor de los dioses de forma que la virtud era destruida en las mentes, tratándose de unos dioses que no se enfrentarían como defensores a los asaltantes de las murallas si antes no se convertían en expugnadores de las buenas costumbres. Este procedimiento para aplacar a tales dioses, insolentísimo, impurísimo, desvergonzadísimo, viciosísimo, inmundísimo, llevado a cabo por actores a los que el carácter digno de alabanza de la virtud romana privó de los honores, expulsó de la tribu, señaló como infames y desacreditó, este procedimiento, digo, para aplacar a tales divinidades, digno de vergüenza y desprecio para la verdadera religión y detestable, esas piezas teatrales llenas de tentación y de infamia contra los dioses, estas acciones ignominiosas de los mismos, ya cometidas de forma criminal y vergonzosa, ya fingidas de forma aún más criminal y vergonzosa, toda la ciudad las aprendía públicamente por los ojos y oídos. Al comprobar que estos actos complacían a los dioses, creía por ello que no sólo debían ser exhibidos

en su honor, sino también imitados, en lugar de aquel no se qué, por así llamarlo, bueno y honesto que se decía a tan pocos y tan secretamente (si es que se decía sin embargo), que parecía mayor el temor a que se diera a conocer que a que no se hiciera.

28

Los malvados e ingratos, y los que se hallan profunda y fuertemente poseídos por aquel espíritu nefasto, se quejan en sus murmuraciones de que los seres humanos son arrancados del yugo tartáreo y de la sociedad condenada de estos inmundísimos poderes por el nombre de Cristo, y de que son transferidos desde aquella noche de perniciosísima impiedad a la luz de la salubérrima piedad porque los pueblos acuden a la iglesia con casta celebración, con honesta separación de uno y otro sexo. Allí escuchan con qué grado de honestidad deben vivir aquí temporalmente, para que después de esta vida merezcan vivir feliz y eternamente. Allí resuenan la sagrada escritura y la doctrina de la justicia desde un lugar elevado a la vista de todos, a fin de que quienes la cumplen la oigan para el premio y quienes no para el juicio. Allí, aunque acuden algunos que se burlan de tales preceptos, o bien abandonan toda su insolencia por un repentino cambio o bien la reprimen por temor o pudor. Nada, pues, vergonzoso o deshonesto se propone para su contemplación o imitación allí donde se introducen los preceptos del Dios verdadero, se cuentan sus milagros, se alaban sus dones o se solicitan sus favores[114].

29

Ansía más bien estos bienes, oh loable carácter romano, oh progenie de los Régulos y Escévolas, de los Escipiones y Fabricios; ansía más bien estos bienes, distínguelos de aquella vergonzosísima vanidad y de aquella engañosísima malignidad de los demonios. Si sobresale en ti un don natural digno de alabanza, no se purifica ni se perfecciona éste sino con la verdadera piedad, mientras que con la impiedad se pierde y halla su castigo. Ahora elige ya qué camino vas a seguir para alcanzar la alabanza sin desviación alguna, no en ti, sino en el Dios verdadero. Pues en aquel tiempo gozaste de la gloria entre los pueblos, pero por el oculto juicio de la divina providencia te faltó la posibilidad de elegir la verdadera religión. Despierta, es de día, así como despertaste en algunos de cuya cumplida virtud e incluso de cuyos sufrimientos por la fe verdadera nos gloriamos, y que, luchando en todos los frentes contra las más hostiles potencias y venciéndolas al morir valerosamente, «engendraron para nosotros esta patria con su sangre»[115]. A esta patria te invitamos, y te exhortamos a que te sumes al número de sus ciudadanos[116], cuyo asilo[117] es, en cierto modo, la verdadera remisión de los pecados. No escuches a tus hijos degenerados que difaman a Cristo y a los cristianos, y denuncian estos tiempos como si fueran malos, mientras buscan unos tiempos no para vivir con tranquilidad, sino más bien

para tener segura la maldad. Esto nunca te agradó, ni aun para la patria terrena. Ahora toma ya la celeste, por la cual deberás realizar un esfuerzo mínimo, y reinarás en ella de forma verdadera y eterna. Allí, pues, no es el fuego de Vesta[118], ni la piedra del Capitolio[119], sino el Dios único y verdadero el que:

> «no impone límites en el espacio ni en el tiempo a su poder, te concederá un imperio sin fin[120]».

No busques dioses falsos y falaces; mejor, apártalos y desprécialos elevándote a la verdadera libertad. No son dioses, son espíritus malignos para quienes tu felicidad eterna es un castigo. Parece que Juno no envidió tanto los alcázares romanos a los troyanos[121], de los cuales procede tu ascendencia carnal, como esos demonios, a los que hasta ahora vienes considerando dioses, envidian a todo el género humano las moradas sempiternas. Y tú misma emitiste un juicio de no poco valor sobre tales espíritus, cuando los aplacaste con juegos, y quisiste que fueran infames las personas por medio de las cuales celebraste dichos juegos. Permite que se reivindique tu libertad frente a los espíritus inmundos, que habían impuesto sobre tu cerviz la consagración y celebración de su ignominia. Apartaste de tus honores a los actores que representaban los crímenes de los dioses: suplica al Dios verdadero que aparte de ti a aquellos dioses que se recrean en sus crímenes, ya sean verdaderos, lo que resulta especialmente ignominioso, ya falsos, cosa en extremo perversa. Hiciste bien en negar por propia voluntad a los histriones y actores teatrales el acceso a los derechos de ciudadanía. ¡Despierta de una vez! La majestad divina no se aplaca en modo alguno con esas artes con las que se mancilla la dignidad humana. ¿Cómo piensas, pues, incluir a unos dioses que se complacen con tales ofrendas en el número de las santas potencias celestes, cuando no creíste que las personas a través de las cuales se realizan esas mismas ofrendas debieran serlo en el número de los ciudadanos romanos de cualquier categoría? Incomparablemente más ilustre es la ciudad celeste, donde la victoria es la verdad; la dignidad, santidad; donde la paz, felicidad; donde la vida, eternidad. Si tú sentiste rubor de tener personas tales en tu comunidad, ella mucho menos admite en la suya tales dioses. Por lo tanto, si deseas llegar a la ciudad bienaventurada, evita la sociedad de los demonios. Resulta indigno que personas honestas adoren a quienes son aplacados por otras indecentes. Sean apartados éstos de tu piedad con la purificación cristiana, del mismo modo en que aquéllos fueron apartados de tu consideración con la nota censoria. Por otra parte, en lo que se refiere a los bienes carnales, los únicos de los que los malvados desean disfrutar, y a los males carnales, los únicos que no quieren padecer, esos demonios no tienen tampoco sobre éstos el poder que se les atribuye (aunque si lo tuvieran, deberíamos despreciarlos antes que rendirles culto a causa de ellos y, por rendirles culto, no poder alcanzar aquellos que nos envidian).

Sin embargo, a continuación veremos, por poner aquí término a este volumen, que ni siquiera respecto a éstos tienen el poder que creen los que defienden la conveniencia de rendirles culto a causa de los mismos.

[1] Salm. 93, 4 (Vulg. 94).

[2] II Tim. 3, 7.

[3] Salm. 80, 1, TERT., *Apol*. XL 2, etc. La expresión se hizo proverbial entre los paganos.

[4] Cf. TERT., *Apol*. 41, 1.

[5] Sobre su afición a los espectáculos *vid. Conf*. III 2, 2. Sobre las enseñanzas contra dicha afición que más tarde impartió a su discípulo Alipio, que habría de ser nombrado obispo de Tagaste en 394-395 *vid. Conf*. VI 7, 11-12.

[6] Algunos estudiosos consideran que en este pasaje se alude a una sola divinidad, como V. CAPÁNAGA, autor de las anotaciones de la traducción de S. SANTAMARÍA, M. FUERTES, *La ciudad de Dios, I*, Madrid, 1988[4], pág. 84 n. 3, L. RIBER, *San Agustín, La ciudad de Dios, libros I-III*, Barcelona, 1953, pág. 122-123, n. 6, que sigue el comentario de Luis Vives, o BARDY, *La cité de Dieu. Livres I-V*…, págs. 783-784, n. comp. 15, que señala que la *Virgo Caelestis*, es decir, Tanit, la Astarté oriental, venerada de forma especial en Cartago, fue asimilada tras la conquista romana a la *Magna Mater*, y cita sobre dicha asimilación a TERT., *Apol*. 12, 4; 23, 6; 24, 7, APUL., *Met*. XI 5, donde se identifica con Isis, y FIRM., 3, 1. Para otros autores como J. MORÁN, *La ciudad de Dios, I*, Madrid, 1964, pág. 122, siguiendo el comentario de Leonardo Coqueo, G. E. MCCRACKEN, *Augustine, The city of God against the pagans, books I-III*, Londres, 1957, pág. 154, n. 1 y 2, es más probable que se trate de dos diferenciadas, concretamente la *virgo* o *dea caelestis* sería el nombre latino de Tanit, divinidad africana, mientras que Berecintia sería la *Magna Mater* o Cibeles. Del mismo modo traduce R. W. DYSON, *Augustine. The city of God against the pagans*, Cambridge, 1988, pág. 54. Como indica R. TURCAN, *LOS cultos orientales en el mundo romano*, trad. A. SEISDEDOS, Madrid, 2001 (París, 2001), pág. 66, la imagen cultual de ambas divinidades presentaba múltiples semejanzas en Cartago, y todavía en el siglo IV tenían allí buena acogida, prueba de lo cual sería el presente texto de San Agustín que cita en una traducción en la que aparecen como dos divinidades diferenciadas. Alusiones cristianas al culto a Tanit pueden verse en Ag., *In psalm*. 62, 7; 14, 98, TERT., *Apol*. 24, 8. En *Apol*. 12 4 alude a Líber, Cibeles y Tanit.

[7] La *lavatio* de la diosa representaba la culminación de los ritos que se celebraban durante el mes de marzo en honor de Atis, antes de las *Megalensia*, ritos que en época de Claudio llegaron a abarcar del 15 al 27 de dicho mes. Tras una procesión en la que la diosa era llevada en triunfo, el *archigalo* o sumo sacerdote vestido de color púrpura sumerge en las aguas la imagen de la diosa junto con sus objetos sagrados. Esta festividad en Roma se celebraba en el río Almo, afluente del Tíber.

[8] Ofrendas de manjares sagrados. Durante las *Megalensia*, según TURCAN, *Los cultos orientales*…, pág. 49, existía la costumbre de ofrecer a la diosa platos de *moretum*, mezcla de queso y hierbas machacadas. BARDY, *La cité de Dieu. Livres I-V*…, pág. 318 n. 1, señala que *ferculum* alude a cualquier objeto que sirve para transportar, de ahí el sentido de plato o bandeja, y de ahí su contenido. Otro significado es el de la litera utilizada para trasportar a los dioses en las ceremonias religiosas. *Cf*. ERNOUT MEILLET, *s. v.* Según A. AUDOLENT, *Carthage romaine*, París, 1901, pág. 387 n. 5, tal vez Agustín juega con el doble sentido del término y condena al mismo tiempo los ritos de Cibeles y las orgías de los banquetes.

[9] *Cf. Civ*. I 30.

[10] Prov. 6, 26.

[11] Las *Fugalia* o *regifugium* se celebraban el 24 de febrero. Según se indica en diversas fuentes, como Ov., *Fast*. II 685-714, dicha festividad conmemoraba la caída de Tarquinio el Soberbio, último monarca de Roma. En ella el *rex sacrorum*, sacerdote que con la instauración de la república asumió parte de las funciones religiosas de los reyes, tras realizar un sacrificio, emprendía la huida simbólica de la ciudad. *Vid*. V. BASANOFF, *Regifugium, la fuite du roi: histoire et mythe*, París, 1943.

[12] PERS., 3, 66-72. Sobre el texto de Persio transmitido por Agustín, diferente al que aparece en buena parte de las ediciones modernas, como la oxoniense, pero recogido en algunos buenos códices del satírico *vid*. W. A. KISSEL, *Aules Persius Flaccus Satiren*, Heidelberg, 1990, págs. 444-445.

[13] Referencia a las tres partes de la filosofía establecidas por Platón: física, ética y lógica. *Vid*. además la exposición que realiza Cicerón en *Acad*. I 19-25 sobre esta división platónica de la filosofía.

[14] Sacerdotes de Cibeles cuyo nombre procede del río Galo, en Frigia. La castración era requisito indispensable para acceder a dicho sacerdocio, y ya los antiguos en su mitología ofrecieron explicaciones diversas a la misma. OVIDIO *(Fast*. IV 225-246) cuenta que la diosa Cibeles se enamoró castamente de Atis, muchacho frigio de gran belleza. Ella le encomendó el cuidado de su templo, y él, por su parte, le prometió guardar la castidad. Pero se enamora de la ninfa Sagarítide, por lo que la diosa acaba con ella y a él le hace enloquecer. En su delirio se castra y arrastra su larga cabellera por el polvo, por lo cual, sus sacerdotes también se mutilan y dejan flotar sus cabellos. Otro testimonio, comentado por TURCAN, *Los cultos orientales…*, págs. 43-45, aparece en ARNOBIO, *Nat*. V 5-7. En éste se cuenta el mito de Agdistis, hermafrodita dotado de la violencia propia de los instintos masculinos y femeninos, por lo que fue castrado por acción de Dionisos. Este personaje se enamora de Atis, al igual que Cibeles. Pero el rey Midas promete su hija a Atis, y amuralla la ciudad para que la boda no pueda ser evitada. Cibeles rompe las murallas con su cabeza, que desde entonces estaría coronada de torres, mientras que Agdistis infunde un delirio colectivo en los asistentes al banquete de bodas, y Atis, enloquecido, huye de la ciudad, cae junto a un pino después de castrarse y muere. De su sangre nacerán violetas que decoran los pinos sagrados de Atis. El acceso a este sacerdocio estaba prohibido a los ciudadanos romanos, aunque existen casos de trasgresión de dicha norma. Sus miembros no podían salir del templo salvo en ocasiones especiales, como las festividades en honor de Atis o las Megalensia. *Vid*. además las críticas de MIN. FÉL., 24, 4, LACT., *Inst*. I 21, 16, PRUD., *Perist*. X 1061-1075, etc.

[15] Alusión al día de la sangre, dentro de los ritos en honor de Atis. El 24 de marzo, tras haber pasado una semana de ayuno y probablemente de abstinencia, los sacerdotes se flagelaban con un látigo de huesecillos al son de los címbalos, y los iniciados se castraban con un cuchillo de pedernal.

[16] PERS., 3, 37.

[17] Los textos son citados además en Ag., *Conf*. I 16. Sobre la importancia de Terencio en la formación escolar de la época *vid*. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin…*, pág. 18, que lo considera el clásico más importante después de Virgilio.

[18] TER., *Eun*. 584-585. Dánae era hija de Acrisio, rey de Argos. Éste, al conocer a través de un oráculo que moriría a manos de su nieto la recluye en una torre de bronce, pero fue seducida por Júpiter, metamorfoseado en lluvia de oro, unión de la que nació Perseo *(cf*. HOR., *Carm*. III, 16, 1-8, Ov., *Met*. IV 611). La contemplación de esta escena en el cuadro hace que el joven Quereas, protagonista del *Eunuco* se decida a violar a Pánfila, que había sido raptada por piratas en el Ática y que fue regalada por el soldado Trasón a la cortesana Taide a cambio de sus favores. Al final de la pieza, se descubre el noble linaje de la joven y Quereas se casa con ella.

[19] TER., *Eun*. 590-591. La idea de que la contemplación de ciertas pinturas puede incitar al pecado aparece también en la Biblia, Sab. XV 4-5, y en autores cristianos como PRUDENCIO, *c. Symm*. II 39-67.

[20] *Civ*. I 32.

[21] Sobre la actitud de Agustín hacia las letras paganas *vid*. L. ELLSPERMANN, *The Attitude of the early Christian latin Writers toward Pagan literature and learning*, Washington, 1949, págs. 203-213.

[22] Hasta la recuperación del palimpsesto Vat. Lat. 5757 en 1819 por el Cardenal Angelo Mai, prefecto de la biblioteca vaticana, y su edición en 1822, aparte de Macrobio, que reproduce completo el *Somnium Scipionis*, y algunas citas de gramáticos y eruditos, así como otros autores cristianos como Lactancio, Agustín era una de las principales fuentes para la reconstrucción del *De republica* de Cicerón, cuyo texto ofrece en muchas ocasiones de forma casi literal *(vid*. HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 541-553, sobre el método de citación). M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron, II…*, pág. 37, destaca la literalidad de este pasaje, perteneciente a *Rep*. IV 11-12, salvo pequeñísimas modificaciones que el propio Agustín señala.

[23] Publio Cornelio Escipión Emiliano Africano Numantino, hijo de Lucio Emilio Paulo Macedónico, nace

entre 184-185 a. C. y muere en 129 a. C. A la muerte de su madre fue adoptado por Publio Cornelio Escipión, hijo mayor de Escipión el Africano. Aparte de por otros méritos políticos y militares, ha pasado a la historia como destructor de Cartago en 146 a. C. Conocido además por su gran afición por las letras y la cultura helénica, siendo protector del comediógrafo Terencio, aparece como anfitrión e interlocutor principal del diálogo *De republica* de Cicerón, al que pertenece la siguiente cita.

[24] CIC., *Rep*. IV 11.

[25] Alusión a la comedia antigua a la manera de Aristófanes, caracterizada por la libertad absoluta en la sátira social y política y en el ataque a personajes importantes de la época, sobre la que habla HORACIO en *Sát*. 14, 1-5. Poco a poco la comedia griega perderá este carácter crítico y se convertirá en una de tipo burgués a la manera de Menandro, estilo que seguirán los principales comediógrafos latinos. Sobre la libertad de la comedia griega, *vid*. además QUINT., *Inst*. X 1, 65.

[26] Se trata de demagogos atenienses que gobernaron la ciudad en la época de la Guerra del Peloponeso y que fueron criticados por Aristófanes por su actitud belicista entre otras cosas. Cleón sucedió a Pericles y es atacado abiertamente en la primera obra del comediógrafo, *Los Babilonios*, por lo que fue acusado de difamación. También le ataca en *Los caballeros* y en *Las avispas*, aunque de forma solapada. Tras su muerte gobernó Hipérbolo, mencionado en *Las nubes*, 549-552. Cleofonte gobernó tras éste. Partidario de continuar la guerra con Esparta, fue muerto por los 30 tiranos en 406 a. C., un año después de la representación de *Las ranas*, obra en la que se le critica.

[27] Gneo Nevio, autor épico y dramático, cuya obra se conserva de manera fragmentaria, nació probablemente en Capua en torno al 270 a. C. Su actividad teatral comenzó en 235 a. C. Participó en la Primera Guerra Púnica al lado de Roma, mientras que en la segunda actuó como partidario de Fabio Cunctator frente a la política beligerante de los Metelos y Escipiones. No es el mejor ejemplo que puede aducirse en este caso, pues atacó a los primeros en sus comedias, a la manera de Aristófanes, lo que le valió su encarcelamiento en virtud de una de las leyes de las doce tablas (VIII 1 a), que prohibía la difamación. Asimismo, a causa de sus ataques a los Escipiones fue desterrado a Útica en 204 a. C., donde murió en torno a 201 a. C. Su obra puede verse en K. BÜCHNER, *Fragmenta poetarum Latinorum*, Leipzig, 1980, págs. 20-40, o E. V. MARMORALE, *Naevius poeta. Introduzione, bibliografia, testo dei frammenti e commento*, Florencia, 1967^2.

[28] Gneo y Publio Cornelio Escipión, ambos hijos de Lucio Cornelio Escipión, murieron en Hispania en 211 a. C. durante la Segunda Guerra Púnica luchando contra Cartago.

[29] Cecilio Estacio (230-168/7 a. C.) fue un comediógrafo de transición entre Plauto y Terencio, valorado muy positivamente por los antiguos, aunque su obra se conserva fragmentariamente. Ésta se halla publicada en T. GUARDI, *Cecilio Stazio. I frammenti*, Palermo, 1974.

[30] Marco Porcio Catón (234-149 a. C.) nace en Túsculo de una familia de pequeños propietarios. Censor en 184 a. C. y cónsul en 195 a. C., es conocido por sus ideas contrarias al helenismo y su defensa de la moral tradicional, en oposición a figuras tan influyentes como Escipión el Africano. Autor de diversas obras literarias, fue asimismo acérrimo defensor de la destrucción de Cartago.

[31] CIC., *Rep*. IV 11.

[32] CIC., *Rep*. IV 12.

[33] VIRG., *En*. VII 338, «con mil artes de perjuicio y de engaño», referido a Alecto, hija de Plutón, dentro de la petición de ayuda que le hace Juno para causar toda clase de males a Eneas y sus compañeros.

[34] Cic., *Rep*. IV 13.

[35] Orador griego antagonista de Demóstenes, y partidario de Filipo de Macedonia. Sobre su figura *vid*. DEMÓSTENES, *Sobre la corona* 139, 180, 209, 262, 267; GEL., XI 9.

[36] Aristodemo de Metaponto fue un actor dramático que obtuvo la ciudadanía ateniense en recompensa por sus actuaciones teatrales. Fue nombrado embajador ante Filipo de Macedonia tras la conquista de Olinto en 348 a. C. para tratar sobre la devolución de los prisioneros, negociación en la que tuvo éxito, y más adelante, en 346 a. C. acompañó a Filócrates para firmar la paz con Filipo. *Vid*. GEL., XI 9.

[37] Los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre el personaje al que alude Agustín. Según algunos se

trataría de Cornelio Labeón, autor de vasta erudición y cuya cronología resulta un tanto discutida, pues se sitúa entre el siglo I a. C. y el III d. C., siendo esta última posibilidad la más aceptable según H. BARDON, *La littérature latine inconnue*, vol. II, París, 1956, pág. 264. La misma opinión aparece en traducciones anteriores, como la de G. BARDY, *La cité de Dieu. Livres I-V…*, 786-787, n. compl. 19, MCCRACKEN, *The city of God…*, vol. I, pág. 178, n. 1. *Vid.* además HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 680. Otros autores, siguiendo a Luis Vives, piensan que se trata de Antistio, jurisconsulto de época de Augusto, como MORÁN, *La ciudad de Dios…*, pág. 123, o RIBER, *Agustín…*, pág. 83 n. 1.

38 Ceremonia propiciatoria en la que, generalmente tras la consulta de los oráculos sibilinos, se ofrecía un banquete *(epulum)* a diversas divinidades extranjeras representadas por sus imágenes recostadas sobre lechos adornados con cojines *(pulvinaria)*. El origen de dicha ceremonia es muy discutido, ya que los estudiosos la consideran paleoitálica, etrusca, o griega. Según Liv., V 13, el primero celebrado fue en 399 a. C. a causa de una epidemia, por lo que se acude por senadoconsulto a los libros sibilinos y los duunviros celebran la primera ceremonia de este tipo que duraría ocho días. Sin embargo, existen precedentes de ofrendas de alimentos a los dioses. Sobre la cuestión *vid.* CH. DAREMBERG, J. GAGÉ, «Les lectisternes; theoxenies grecques et modèles étrusques?», *Apollon Romain*, París, 1955, págs. 168-179, K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, Múnich, 1967, págs. 242-244, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, vol. II, Los Angeles, 2004, 274-277, con abundantes referencias a fuentes y bibliografía.

39 Agustín olvida tratar la cuestión más adelante.

40 *Vid. Leyes de las doce tablas* VIII 1 a.

41 *Vid. supra, Civ*. II 7, donde cita a TER., *Eun*. 584-585 y 509-591.

42 CIC., *Rep*. IV 10. El oficio de actor en Roma implicaba la pérdida de determinados derechos ciudadanos, como el acceso a cargos públicos o la pertenencia a una tribu o circunscripción electoral, lo que implicaba la imposibilidad de votar en los comicios. Sobre la *nota censoria vid*. CIC., *Cluent*. 129. Entre los cristianos *vid.* TERT., *Spect*. 22.

43 Al principio Roma estaba dividida en tres tribus, *Ramnes, Tities* y *Luceres*, no se sabe si de origen étnico o territorial. Con Servio Tulio, Roma queda dividida en cuatro tribus correspondientes a cuatro distritos: Subura, Esquilina, Colina y Palatina. Más adelante se añaden 17 tribus rústicas cuyo número fue aumentando con el tiempo, según se conquistaban territorios y que en 241 a. C. alcanza el número definitivo de 35. En los *comitia tributa* se elegían los magistrados inferiores y se votaban algunas leyes. A partir del s. III a. C. constituirán la principal asamblea legislativa y judicial.

44 PLAT., *De rep*. I 3, 398 A; 607 B, CIC., *Tusc*. II 11, 27. El hecho es destacado por otros autores cristianos como TERTULIANO, *Nat*. II 7, 11.

45 El culto a Hércules se introdujo en Roma muy tempranamente, por influencia de las colonias griegas de Italia meridional y Sicilia, quizá pasando por Etruria. La mención oficial de su culto aparece por primera vez en el lectisternio de 399, incluido entre las divinidades griegas (LIV., V 13). *Vid*. J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, París, 1926. Algunos autores cristianos presentan una opinión negativa sobre el mismo, como es el caso de Lactancio, *Inst*. I 9, que cuestiona sus hazañas, propias de un hombre valeroso y nada más, y critica sus «estupros, adulterios y vicios».

46 *Vid. Civ*. I 34.

47 Divinidad de carácter itifálico, cuyo nacimiento según la mitología, se produjo en Lámpsaco, ciudad de Asia Menor. Unas tradiciones hacen a Príapo hijo de Dionisos y Afrodita, mientras que otras otorgan su paternidad a Zeus. Se trata de un dios campestre relacionado con la fertilidad, que forma parte del cortejo de Dionisos. En Roma su misión principal era cuidar jardines, viñedos, ganado, y asegurar su prosperidad. Su origen parece ser preindoeuropeo. *Vid*. H. Herter, De Priapo, Giessen, 1932, y en esta misma colección E. Montero, «Introducción», en Priapeos, Grafitos amatorios pompeyanos, La velada de la fiesta de Venus, El concúbito de Marte y Venus, Centón nupcial, Madrid, 1981, págs. 15-18. Sobre visión cristiana de Príapo vid. Ag., Cons. evang. I 25, 38.

48 Se trata del dios egipcio Anubis, representado con cabeza de perro. Los cultos egipcios penetraron en Roma en torno a la época de Sila, y la actitud pagana osciló según las épocas entre la prohibición *(vid*. TERT.,

Apol. 6, 8), y la tolerancia. Sobre las críticas cristianas a sus adoradores *vid*. TURCAN, *LOS cultos orientales*…, págs. 123-124.

[49] Las críticas a la divinización de elementos perniciosos aparecen ya en autores clásicos como CIC., *Nat. deor*. III 63, *Leg*. II 11, 28. Entre los cristianos *vid*. LACT., *Inst*. I 20, 17-18, que sigue a Cicerón, MIN. FÉL., 25, 8; PRUD., *Ham*. 157, etc.

[50] CIC., *Rep*. IV, 9.

[51] Sacerdotes especializados en el culto a una divinidad concreta. No constituyen un colegio, sino que son independientes entre sí. Había quince flámines, tres mayores —*Dialis*, consagrado a Júpiter, *Martialis*, a Marte, *Quirinalis* a Quirino o Rómulo—, y doce menores, cuya creación se atribuye a Numa (Liv., I 20, 2), aunque sólo los tres principales parecen remontarse a esa época. La persona del flamen, especialmente del *dialis*, estaba sujeta a multitud de tabúes. Cuestiones generales en J. CONTRERAS-G. RAMOS, I. RICO, *Diccionario de la religión romana*, Madrid, 1992, s. v. Sobre su origen *vid*. G. DUMÉZIL, «La préhistoire des flamines majeurs», *Rev. Hist. Relig*. 118 (1938), 187-200, *La religion romaine archaïque*, París, 1987[2], págs. 163-172. Sobre el *Flamen Dialis vid*. F. MARCO, *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, 1996, con abundante bibliografía y crítica de teorías anteriores.

[52] El ápice que portaban los flámines en lo alto de su birrete estaba formado por una ramita de olivo de forma cónica envuelta por un hilo de lana. Sobre su importancia ritual *vid*. MARCO, *Flamen Dialis*…, págs. 74-75.

[53] Agustín, como sucede en otras fuentes tardías, olvida la existencia de los flámines menores.

[54] Se trata de las tres divinidades que formaban la tríada arcaica o precapitolina. Júpiter es una divinidad de origen indoeuropeo equivalente etimológica y funcionalmente al Zeus griego, en su origen dios del cielo luminoso y de los fenómenos atmosféricos que poco a poco evoluciona hacia un carácter eminentemente político en Roma, bajo cuya protección y soberanía se sitúa la ciudad. Preside todos los acontecimientos importantes públicos y privados. Marte es una divinidad protectora del territorio, de ahí su carácter agrario y guerrero al mismo tiempo *(vid*. G. HERMANSEN, *Studien über den italischen und den römischen Mars*, Copenhague, 1940, U. SCHOLZ, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, Heidelberg, 1970, G. FONTANA, *Ager. Estudio etimológico y funcional sobre Marte y Voltumna*, Zaragoza, 1992). Quirino es una divinidad asociada a Marte o Rómulo, relacionada con la agricultura, aunque también posee una faceta guerrera. Su asociación con Rómulo parece tardía según puede deducirse de textos como *Rep*. II 20, *Nat. deor*. II 24, *Off*. III 10. Sobre dicha tríada resultan muy conocidos, aunque hoy en día cuestionados, los estudios de G. DUMÉZIL, «Les trois fonctions et la Triade précapitoline chez les poètes latins du premier siècle avant J. C.», en *Oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, París, 1985, págs. 112-322, *Jupiter, Mars, Quirinus*, o *La religion romaine archaïque*, París, 1987[2], págs. 153-290, en los que se hace corresponder a cada una de estas divinidades con las tres funciones sociales propias del mundo indoeuropeo (Júpiter con la religiosa y de gobierno, Marte con la guerrera y Quirino con la de fecundidad).

[55] M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron, II*…, pág. 38, señala como posibles fuentes CIC., *Catil*. III *2 y Nat. deor*. II 62. *Vid*. además LIV., I 16, que cuenta cómo un día, cuando se pasaba revista al ejército en el campo de Marte ante el senado, estalló una tempestad que envolvió a Rómulo en una nube que lo hizo desaparecer de la faz de la tierra. Tras la confusión previa todos comienzan a invocar a Rómulo como dios hijo de un dios, rey y padre de la ciudad de Roma. Asimismo, apunta la existencia de otra versión según la cual fue despedazado por los senadores.

[56] Antigua divinidad de origen etrusco relacionada con las aguas dulces, aunque pronto se asimiló al griego Poseidón, hermano de Zeus y dios de los mares. Sobre el mismo *vid*. G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Múnich, 1971 (1912), págs. 225-229, St. WEINSTOCK, *RE* XVI, cols. 2514-2535.

[57] Uno de los primitivos reyes del Lacio, posteriormente divinizado. Se trataba de una divinidad agrícola, relacionada con las simientes. Fue asimilado al Cronos griego. La festividad más importante que se le dedicaba eran las Saturnales, que comenzaban el 17 de diciembre, fiesta instituida, según MACROBIO, *Sat*. I, 8 1, por Tulio Hostilio. Sobre esta divinidad *vid*. WISSOWA, *Religion*…, págs. 204-208, J. ALBRECHT, *Saturnus*, Tesis, Halle, 1943, LATTE, *Römische*…, pág. 137, CONTRERAS- RAMOS- RICO, *Diccionario..., s. v*.

[58] Sobre la embajada legendaria que viajó a Atenas para conocer sus leyes *vid*. Liv., III 31, 8, OROS., *Hist*. II 13, 1.

[59] CIC., *Div*. I 96. Apolo es uno de los primeros dioses griegos introducido en el panteón romano, concretamente con motivo de la peste del año 433 a. C., bajo la advocación de Apolo Médico. En 431 a. C. se le dedicó un templo en el Capitolio. En 212 se le instituyeron los juegos Apolinares para buscar su favor frente a Aníbal. Sobre su culto *vid*. WISSOWA, *Religion*…, págs. 393-397, J. GAGÉ, *Apollon Romain: Essai sur le culte d'Apollon et le développement du 'ritus graecus' à Rome, des origines à Auguste*, París, 1955, LATTE, *Römische*…, págs. 221-225.

[60] Primero de los monarcas que reinaron en Roma después de Rómulo, descrito en LIV., I 18-21, como legislador en lo civil y lo religioso.

[61] SAL., *Catil. IX* 1. Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, págs. 638-639, esta cita, tomada de forma irónica, es el punto de partida de su ataque a ciertos hechos de la historia de Roma que contradicen esta descripción de la disposición natural del espíritu de los romanos.

[62] El rapto de las sabinas es narrado en LIV., I 9-13. Tras intentar Rómulo sin éxito realizar pactos matrimoniales con los pueblos vecinos, inventa unos juegos a los que llama *censuales (vid. infra)* e invita a ellos a dichos pueblos. Acudieron a ellos de todas partes, especialmente de territorio sabino. Cuando todos estaban atentos al espectáculo los jóvenes raptan a las doncellas mientras sus aterrorizados padres emprenden la huida. El hecho dio lugar a diversas guerras, pero finalmente las mujeres sabinas consiguieron poner paz entre sus padres y esposos irrumpiendo en medio de la batalla.

[63] Estos juegos recibieron el nombre de *consuales* porque Rómulo pidió consejo al dios Conso, divinidad agraria relacionada con el grano, para realizar el rapto de las sabinas, hecho que se produjo precisamente en las festividades que se le dedican en agosto. Sin embargo LIV., I 9, indica que esos juegos fueron dedicados a Neptuno ecuestre. *Vid*. P. H. N. G. STEHOUWER, *Étude sur Ops et Consus*, tesis, Utrecht, 1956.

[64] Sobre Lucrecia *vid. Civ*. I 19.

[65] *Vid. Civ*. III 16. La historia aparece relatada en Liv., II 2.

[66] Marco Furio Camilo tomó la ciudad etrusca de Veyes en 396 a. C., cuando ocupaba el cargo de dictador, después de lo cual es demandado por el tribuno de la plebe Lucio Apuleyo por apropiación de parte del botín, por lo que marcha al exilio en 391 a. C., retirándose a Ardea *(vid*. Liv., V 19-32). Sin embargo, cuando los galos entraron en Roma fue llamado de nuevo para ser nombrado dictador y venció a dichos invasores en 387-6 a. C. (LIV., V 33-49). Murió en el 385 a. C. a los 82 años. R. M. OGILVIE, *A commentary on Livy, Books I-V*, Oxford, 1965, pág. 727, indica que el regreso de Camilo es una leyenda creada por los romanos, pues otras fuentes como Polibio no dicen nada de ello. Camilo, pues, se convierte en ejemplo del hombre de Estado que, a pesar de las injusticias cometidas contra él por sus conciudadanos, sabe en todo momento cuál es su deber.

[67] Según otras fuentes como LIV., V 31, la multa ascendía a 15.000 ases.

[68] SAL., *Catil*. 9, 1.

[69] A partir de aquí sigue parafraseando el frg. I 11 de las *Historias* de Salustio.

[70] *Vid. Civ*. I 30.

[71] SAL., *Hist. frg*. I 11 (Maur.). La atribución del texto a Salustio es discutida por F. KLINGNER. «Über die Entstehung der Historien Sallusts», *Hermes* 63 (1928), 165-192, pág. 175, con argumentos lingüísticos. W. CLAUSEN, por su parte («Notes on Sallust's *Historiae*», *AJPh* 68 (1947), 293-302), no duda de que se trata de una cita de Salustio, ya que presentaría coincidencias con el final de otro fragmento transmitido por MARIO VICTORINO, *Rhet*., recogido en C. HALM., *Rhet. Lat. Min*., Leipzig, 1863, pág. 158, aunque el texto que transmite Agustín es más parafrástico que el de Victorino. Para HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, págs. 639-641, ya se trate de cita o paráfrasis, estas ideas coinciden con SAL., *lug*. 41, 2, o *Hist*. I frg. 12, citado en *Civ*. III 17.

[72] *Ibid*.

[73] SAL., *Hist*. I 2. *Cf*. III 17, 4.

[74] *Catil*. 5, 9.

[75] *Hist*. I 16.

[76] Sobre el estilo de Salustio *vid*. AG., *beat. vit*. IV 31, *Epist*. 167, 6.

[77] Sobre el pago a los profesores *vid. Conf*. V 12, 22.

[78] *Vid*. AG., *In Psalm*. 18.

[79] Salm. 148, 11-12.

[80] LUC. III 10-14.

[81] CIC., *Fin*. II 32, 106, *Tusc*. V 35, 101.

[82] Último rey de los asirios, amante de todo tipo de placeres, cuyo epitafio, redactado por él mismo y que define su personalidad es transmitido por ARISTÓTELES, *Frg*. 90 Rose, *A P*. VII 325, ATENEO VIII 336 a. Cicerón traduce los dos versos centrales en *Tusc*. V 35, 101, texto que parafrasea aquí Agustín.

[83] SAL., *Hist*. I 17. Se trata de Tiberio Sempronio Graco, el mayor de los hijos supervivientes de Tiberio Sempronio Graco y de su esposa Cornelia. Conocido por sus intentos de reforma agraria, con la que pretendía impedir la acumulación de las tierras en manos de unos pocos terratenientes, murió en 133 a. C., cuando ejercía el cargo de tribuno de la plebe. En dicha muerte parece ser que intervino Escipión Nasica y otros personajes contrarios a su ley agraria.

[84] CIC., *Rep*. II 69.

[85] Lucio Furio Filón, orador, político y erudito amigo de Escipión Emiliano y Lelio. Desempeñó el consulado en 136 a. C. Cuando el senado se opuso a la ratificación del tratado firmado con los numantinos en 137 a. C., envió al autor de dicho tratado, Mancino, de vuelta a Numancia. En el diálogo ciceroniano defiende la tesis de la necesidad de la injusticia para el éxito de la vida.

[86] Según M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, II, págs. 41-42, se trata del resumen de un pasaje perdido que él restituye a *De republica* II 69, en el que se anuncia el desarrollo del libro III. Tras esta cita resumida, Agustín continúa citando casi literalmente el final del libro II.

[87] CIC., *Rep*. II 70.

[88] Como indica TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, II, pág. 40, a continuación se resume la discusión entre Filón y Lelio. La intervención del primero corresponde a *Rep*. III 8-31, la del segundo a III 33-41.

[89] Gayo Lelio (190-125 a. C.), es conocido por su interés por la filosofía y la cultura griega y por su amistad con Escipión Emiliano, junto al que participó en 146 a. C. en la destrucción de Cartago. Aparece en los diálogos *De republica* y *De senectute* de Cicerón y es el principal protagonista del *De amicitia*.

[90] Agustín refleja de forma resumida aunque más detallada, según TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, II, pág. 40, el discurso de Escipión que concluye el libro III del *De republica* y en el que retoma la definición de república y de pueblo de *Rep*. I 39.

[91] CIC., *Rep*. V 1.

[92] *Vid. Civ*. XIX 21, 24.

[93] *Cf. Civ*. XIX 21; 24; 25.

[94] Salm. 86, 3. (Vulg. 87).

[95] Se trata de Cayo Mario, nacido en torno al 157 a. C. en Arpino, en el seno de una familia ecuestre. A pesar de estos orígenes emprendió una fulgurante carrera política como *homo novus*, llegando a ser el principal líder de los populares y desempeñando el consulado en siete ocasiones. Asimismo, participó en diversas campañas militares en Hispania, en África contra Jugurta, y contra los germanos, y es conocido por una controvertida reforma del ejército en la que integraba dentro del mismo a aquellos que no poseían propiedades, los *profetarii*, excluidos hasta entonces, lo que no resultó del agrado de los elementos más conservadores del senado. El final de sus días resultó especialmente turbulento, marcado por el enfrentamiento con Lucio Cornelio Sila. Murió en 86 a. C. cuando desempeñaba su séptimo consulado.

[96] L. Cornelio Cina y Cneo Papirio Carbón fueron partidarios de Mario en su lucha contra Sila. Mientras este último se hallaba combatiendo en Oriente contra Mitrídates, Cina y Carbón lucharon contra sus partidarios. Tras la victoria de Sila, Cina murió a manos de sus tropas en 84 a. C. y Carbón huyó de Roma en 82 a. C., cuando desempeñaba su tercer consulado. Tras retirarse hacia el norte fue vencido por Metelo Pío. A

continuación fue proscrito y en su huida fue asesinado en Sicilia por Pompeyo.

[97] VIRG., *En*. II 351-2. Sobre este pasaje, citado en repetidas ocasiones por Agustín, *vid*. K. H. SCHELKLE, *Virgil in der Deutung Augustins*, Stuttgart-Berlín, 1939, págs. 93-96, HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 391. La idea de los dioses paganos como desertores y traidores a sus fieles que desarrolla Agustín en este pasaje puede verse además en TERT., *Nat*. II 17, *Apol*. 25.

[98] *Vid*. Liv., V 41-42, Cic, *Q. Rosc*. 20, 56, ARNOB., *Nat*. VI 20.

[99] Se refiere a cuando fue hecho prisionero en 88 a. C.

[100] Parece aludir a Q. Cecilio Metelo Macedónico, cónsul en 143 a. C., conquistador de la liga aquea, pero no tuvo cinco hijos consulares, sino 4, de los que 3 desempeñaron el consulado. *Vid*. CIC., *Tusc*. I 35, 85, *Fin*. V 277, 82.

[101] Ninfa amante de Fauno y madre de Latino a la que se rendía culto en Minturno (Campania), identificada con Diana, Venus y Circe. Su templo se hallaba rodeado de un bosque sagrado del que no se podía sacar nada que hubiese entrado en él. Mario se refugió en su templo al huir de Roma tras la llegada de Sila al poder (LIV., XVII 27, 2; PLUT., *Mario*, 39), y cuando en el año 89 a. C. entró victorioso en Roma mandó engalanar el templo con pinturas.

[102] LIV., 77, fragmento que se conoce a través de este texto de Agustín.

[103] JULIO OBSECUENTE, *De prodigiis* 116.

[104] PLUTARCO, *Sila* 27.

[105] Diosa de la guerra, hermana o esposa de Marte, que se representa armada y conduciendo el carro de éste. Se identifica con la diosa griega Enio y también con Nerio y Minerva. Su templo se hallaba en el campo de Marte. Sobre la misma *vid*. Aust, *RE* III, cols. 254-257. *Vid*. además AG., *Civ*. IV 11; 24; VI 10; Ov., *Fast*. VI 201-208, LACT., *Inst*. 121, 16-17.

[106] En julio de 83 a. C.

[107] JULIO OBSECUENTE, *De prodigiis* 118 dice que esto sucedió entre Capua y Volturna durante el consulado de Escipión y Norbano (85 a. C.).

[108] LIV., *Perioch*. 79.

[109] Cor. II 11, 14.

[110] *Cf*. *Civ*. II 4, 18.

[111] El término *philosophaster* es interpretado por una parte de los críticos como peyorativo, entre los que destaca H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin… I*, pág. 26 n. 3. Para M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron, I Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*, París, 1958, pág. 237-239, este sentido no es tan evidente. Agustín lo utiliza en otras ocasiones, como en *Contra Iul. im. opus* V 11, referido a sí mismo y de forma peyorativa, pero también en la misma obra, en VI 18, en una enumeración junto a términos como *acutus, eruditus, dialecticus*, o *gravis*, que no son peyorativos. Indica que el sufijo *-aster* no indica sólo ese sentido, sino que tiene valor de aproximación y para ello cita a F. THOMAS, «Le suffixe latin-aster/-astrum», *REA, Mélanges Radet*, XLII (1940), 520-528, donde, curiosamente, se toma este texto como ejemplo de sentido peyorativo. Este valor de aproximación sería el que, según TESTARD, aparece en este texto, pues Agustín no considera a Cicerón filósofo al mismo nivel que a Platón o Plotino, pero le atribuye cierta relación con la filosofía, sin despreciarle, sino apreciándole en su justa medida. Sin embargo, estos argumentos no convencen a HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 582, que considera que TESTARD no ve la ironía en las palabras de Agustín.

[112] CIC., *Verr*. V 36. Las *Floralia* se celebraban en Roma a finales de abril y principios de mayo en honor de la diosa Flora, de origen sabino, relacionada con la floración del trigo. Su santuario se hallaba sobre el Quirinal. Las *Floralia*, por influencia helénica, poco a poco evolucionan a un tipo de festividad en la que se cultivan los placeres, como señala OVIDIO, *Fast*. V 331-360. Se celebraban con inmoralidad según AGUSTÍN, *Epist*. 91, 5.

[113] CIC., *Catil*. III 20.

[114] Alabanzas similares del culto cristiano pueden verse en TERT., *Apol*. 39, 2-3, ARNOB., *Nat*. IV 36.

[115] VIRG., *En*. XI 24-25. Texto referido en Virgilio al funeral de los héroes caídos, aquí se aplica a los

mártires cristianos (*vid*. HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 440).

[116] Cf. *Civ*. I 34.

[117] Frente al asilo abierto por Rómulo.

[118] Diosa del fuego del hogar, correspondiente a la Hestia griega. Su templo, considerado el hogar comunal de los romanos, se hallaba en el foro y en él ardía el fuego sagrado que sólo debía extinguirse el último día del año (final de febrero) para ser renovado el primero del siguiente (comienzo de marzo). Su festividad eran las *Vestalia*, el 9 de junio, y del 7 al 14 de dicho mes estaba permitido el acceso al templo a las mujeres, que debían entrar descalzas. El resto del año estaba cerrado al público. Sobre esta divinidad *vid*. A. PREUNER, *Hestia-Vesta*, Tubinga, 1854, WISSOWA, *Religion*…, págs. 156-171, G. DUMÉZIL, «Vesta extrema», *REL* 39 (1961), 250-257.

[119] Posible alusión a la *Iuppiter lapis*, ante la que se pronunciaban juramentos y que mencionan CIC., *Fam*. VII 12, GEL.I 21, Apul., *Socr*. 5.

[120] VIRG., *En*. I 278-9. Frase que en la *Eneida* se refería al Imperio Romano (ciudad terrena) y que aquí representa a los tiempos cristianos (ciudad de Dios). Sobre estos textos que sirven para marcar esta oposición *vid*. HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, págs. 439-441.

[121] VIRG., *En*. IV 234. *Cf*. TERT., *Apol*. XXV 8.

LIBRO III

SUMARIO

1

En lo que respecta a los males de las costumbres y de las almas, de los que es preciso guardarse principalmente, ya ha quedado suficientemente claro, a mi modo de ver, que los dioses falsos no se ocuparon de ayudar en absoluto al pueblo que les adoraba para que no fuera oprimido por el acervo de dichos males, sino que más bien procuraron que lo fuera lo más posible. Ahora observo que resulta necesario tratar sobre aquellos únicos males que éstos no desean sufrir, como son el hambre, la enfermedad, la guerra, la expoliación, el cautiverio, la matanza, y algunos otros similares que ya recordamos en el primer libro. Pues los malos sólo consideran males éstos, que no los hacen malos, ni

sienten vergüenza de ser malos en medio de aquellos bienes que ellos mismos alaban, y mayor es su insatisfacción si tienen una mala villa que una mala vida, como si para el ser humano el bien supremo fuera poseerlo todo bueno excepto a sí mismo. Pero sus dioses, cuando éstos les rendían culto libremente, no impidieron que les sucedieran siquiera semejantes males, los únicos que temen. En efecto, al verse importunado el género humano antes de la llegada de Nuestro Redentor, en diferentes épocas y diversos lugares, por innumerables desgracias, algunas incluso difíciles de creer, ¿a qué otros dioses más que a éstos adoraba el mundo, con la única excepción del pueblo hebreo y de algunas personas fuera de dicho pueblo, dondequiera que las hubo dignas de la gracia divina en virtud del ocultísimo y justísimo juicio de Dios? Pero, para no extenderme demasiado, omitiré los gravísimos males acaecidos por doquier a los restantes pueblos: hablaré sólo de lo que atañe a Roma y al Imperio Romano, es decir, a la ciudad misma y a cualesquiera de las tierras que, o bien estén vinculadas a ella por alianza, o bien sometidas por capitulación, y de qué pruebas pasaron antes de la venida de Cristo, cuando prácticamente ya pertenecían al cuerpo de su república.

2

En primer lugar, ¿por qué la mismísima Troya o Ilión, donde se sitúa el origen del pueblo romano (pues no debe omitirse o disimularse lo que ya abordé en el libro primero[2]), fue vencida, capturada y destruida por los griegos a pesar de poseer y adorar a estos mismos dioses? «Príamo, responden, hubo de rendir cuentas por el perjurio de su padre Laomedonte»[3]. Entonces, ¿es cierto que Apolo y Neptuno sirvieron a Laomedonte con trabajos a cambio de un salario? Cuentan que les prometió un pago y que incumplió su juramento. Me resulta sorprendente que Apolo, al que llaman adivino, se esforzase en tal tarea sin saber que Laomedonte iba a negarle lo prometido. Aunque tampoco cuadra ignorar el futuro al mismo Neptuno, tío paterno suyo, hermano de Júpiter, rey del mar. Pues Homero, poeta del que se tiene constancia de que vivió antes de la fundación de Roma, lo presenta pronunciando un importante vaticinio acerca de la estirpe de Eneas, de cuyos descendientes procede la ciudad, e indica que se lo llevó en una nube[4], según dice, para que no muriera a manos de Aquiles,

«deseando arrancar de raíz»

—como se reconoce en Virgilio—,

«las murallas de la perjura Troya construidas con sus manos[5]».

Así pues, al no saber tan poderosos dioses como son Neptuno y Apolo que

Laomedonte les iba a negar su salario, construyeron las murallas troyanas de forma gratuita y para unos ingratos. Vean si no es más grave creer en tales dioses que prestarles falso juramento. En efecto, esto tampoco le resultó fácil de creer al propio Homero, que presenta a Neptuno luchando contra los troyanos, y a Apolo a favor de ellos, aunque cuente el mito de que ambos fueron ofendidos por aquel perjurio. Así pues, si creen en la mitología, avergüéncense de rendir culto a tales dioses; si no creen en ella, no saquen a relucir los perjurios troyanos o admírense de que los dioses castigaron los de Troya, pero apreciaron los de Roma. ¿Cómo es, pues, que la conjuración de Catilina reunió en una ciudad tan grande y tan corrupta tantos personajes de estos a los que alimentaban sus manos y sus lenguas con la sangre y el perjurio?[6] ¿Qué otra cosa hacían, pues, tantas veces los senadores corruptos en los juicios, tantas otras el pueblo en los sufragios o en algunas causas que se trataban ante él en las asambleas deliberativas, sino incurrir también en el perjurio? Pues en medio de unas costumbres corruptísimas conservaban la antigua práctica de prestar juramento, no para verse coartados por el temor a la religión, sino para sumar el perjurio a los restantes crímenes.

3

Así pues, no hay motivo alguno para imaginar enojados con los troyanos por haber cometido perjurio a unos dioses gracias a los cuales, según dicen, se mantuvo en pie aquel imperio[7], estando probado que fueron vencidos por los griegos, más poderosos. Ni se encolerizaron por el adulterio de Paris[8], como sostienen algunos en cambio, hasta el punto de abandonar Troya. Pues suelen ser autores y maestros de pecados, no sus vengadores. «La ciudad de Roma», dice Salustio, «según sé por la tradición, la fundaron y habitaron al principio los troyanos, que, con Eneas como caudillo, vagaban fugitivos por lugares inciertos»[9]. Por consiguiente, si las divinidades juzgaron que el adulterio de Paris había de ser vengado, más debió ser castigado en los romanos, o, al menos, también en ellos, porque la madre de Eneas lo cometió[10]. Pero ¿cómo podían odiar en él aquel crimen quienes no lo abominaban en su compañera Venus (paran omitir otros casos), que lo había cometido con Anquises, del que engendró a Eneas? ¿Acaso porque aquél se realizó con la indignación de Menelao[11], pero éste con la complacencia de Vulcano[12]? En efecto, los dioses, según creo, no sienten celos de sus esposas, hasta el extremo de que se dignan compartirlas con humanos. Tal vez pueda parecer que me burlo de la mitología y que no trato con seriedad una cuestión de tanto peso. Así pues, no creamos, si os place, que Eneas es hijo de Venus: de acuerdo, os lo concedo, si tampoco Rómulo lo es de Marte. ¿Pues si es una cosa, por qué no la otra? ¿Acaso ⟨es lícito⟩ que los dioses se mezclen con las hembras humanas pero ilícito que lo hagan las diosas con los machos humanos? Dura, o mejor dicho, increíble, condición, que lo que

por el derecho de Venus le fue lícito a Marte en el lecho esto no le fue lícito a la misma Venus por su propio derecho. Pero una y otra cosa está confirmada por la autoridad romana. Pues en tiempos más recientes César creyó que su abuela era Venus no menos que Rómulo creyera siglos antes que su padre era Marte.

4

Alguien podría decir: ¿acaso tú crees estas historias? Yo ciertamente no las creo. Pues incluso Varrón, el varón más erudito entre ellos, aunque no de forma audaz y segura, prácticamente confiesa que son falsas. Pero dice que resulta útil para las ciudades que los hombres valerosos crean, aunque resulte falso, que han nacido de dioses, para que de ese modo el espíritu humano, apoyándose, por así decirlo, en la confianza en su estirpe divina, se lance a emprender grandes hazañas con mayor audacia, las realice con mayor ímpetu y por esa seguridad las lleve a más feliz término[13]. Esta opinión de Varrón, expresada con mis propias palabras como me fue posible, ves qué amplia brecha abre a la falsedad, para que entendamos que muchas creencias ya consagradas y, por decirlo de algún modo, religiosas, pudieron haber sido inventadas allí donde se pensó que las mentiras, incluso sobre los propios dioses, pueden resultar provechosas para los ciudadanos.

5

Pero dejemos abierta la cuestión de si Venus pudo dar a luz a Eneas de su relación con Anquises, o Marte engendrar a Rómulo de la suya con la hija de Númitor. Pues en nuestras escrituras se plantea también una cuestión prácticamente similar, por la que se pregunta si los ángeles prevaricadores yacieron con las hijas de los hombres, de cuya unión nacieron los gigantes, es decir, hombres corpulentos y fuertes en extremo que llenaron la tierra[14]. Por ello, entretanto, planteemos en nuestra discusión ambas posibilidades. Si, efectivamente, es cierto lo que frecuentemente se lee en sus textos sobre la madre de Eneas y sobre el padre de Rómulo, ¿cómo pueden desaprobar los dioses los adulterios en los humanos, que toleran en sí mismos con tanta liberalidad? Pero si no lo es, en tal caso ni siquiera tienen derecho a enojarse con los adulterios humanos auténticos quienes se deleitan con los suyos, aun siendo falsos. A esto se añade que, si no se cree el adulterio de Marte para que no se crea tampoco el de Venus, no puede defenderse la causa de la madre de Rómulo bajo ningún pretexto de unión divina. Fue aquélla una sacerdotisa de Vesta, y, por ello, los dioses debieron vengar en los romanos este crimen sacrílego antes que en los troyanos el adulterio de Paris. Pues los antiguos romanos enterraban vivas a las sacerdotisas de Vesta sorprendidas en relaciones ilícitas[15], pero las mujeres adúlteras, aunque eran castigadas con algún tipo de pena, sin

embargo no lo eran con la muerte: hasta tal punto vengaban con mayor severidad lo que consideraban santuarios divinos que los lechos humanos.

6

Añado otra razón: si los pecados de los humanos desagradaban a aquellas divinidades hasta el punto de entregar Troya, abandonada al hierro y el fuego, por sentirse ofendidas a causa de la acción de Paris, más les debería haber incitado la muerte del hermano de Rómulo a actuar contra los romanos que la burla del marido griego contra los troyanos; más les debería irritar el fratricidio de la ciudad naciente que el adulterio de la reinante. Y no interesa para la causa que ahora tratamos si Rómulo ordenó que se hiciera o lo hizo personalmente, cosa que muchos niegan en su desvergüenza, otros dudan por pudor, muchos disimulan con dolor. Así pues, no nos demoremos en indagar con más detalle esta cuestión escrupulosamente juzgada por los testimonios de numerosos escritores: existe constancia manifiesta de que el hermano de Rómulo fue muerto, y no por enemigos ni por extranjeros[16]. Ya cometiera Rómulo este crimen personalmente, ya lo ordenara, él fue cabeza de los romanos en mayor medida que Paris de los troyanos. ¿Por qué, pues, aquel raptor de una esposa ajena provocó la ira de los dioses contra los troyanos, y este asesino de su hermano atrajo la protección de estos mismos dioses para los romanos? Pero si aquel crimen es ajeno a la acción y al mandato de Rómulo, puesto que debió vengarse sin duda, toda aquella ciudad lo cometió, porque toda ella se inhibió matando ya no a su hermano, sino, lo que es peor, a su padre. Así pues, ambos fueron fundadores donde a uno de ellos, eliminado por el crimen, no le fue permitido ser soberano. En mi opinión, no existe respuesta alguna a cuál fue el delito de Troya para merecer que los dioses la abandonasen a fin de que pudiera ser destruida y cuál el mérito de Roma para que éstos mismos la habitaran, a fin de que pudiera prosperar, excepto que huyeron de allí vencidos y vinieron a refugiarse junto a éstos para engañarlos igualmente; aún más, se quedaron también allí para engañar, según su costumbre, a quienes habitasen de nuevo aquellas tierras, mientras que aquí alcanzaron mayores honores ejercitando incluso con más ahínco las mismas artes de su engaño

7

¿Qué crimen había cometido realmente la desgraciada Ilión en plena efervescencia de las guerras civiles para ser devastada por Fimbria[17], perversísimo personaje del partido de Mario, con mayor ferocidad y crueldad de lo que lo fue en el pasado por los griegos? Pues entonces muchos consiguieron huir de allí, y otros tantos que cayeron prisioneros al menos vivieron en la esclavitud; pero Fimbria, por su parte, en primer lugar promulgó un edicto según el cual nadie debía ser perdonado, y abrasó en un incendio el

conjunto de la ciudad y con ella a todos sus habitantes. Esto mereció Ilión no de los griegos, a los que había irritado con su iniquidad, sino de los romanos, a los que había dado origen con su desgracia, no prestándoles en absoluto aquellos dioses comunes su ayuda para evitarlo o, lo que es la verdadera razón, no siendo en modo alguno capaces. ¿Acaso también entonces

> «Se marcharon, abandonados sus templos y sus altares, todos los dioses[18]»

por los cuales aquella ciudad había permanecido en pie restaurada después de los antiguos incendios y ruinas causados por los griegos? Pero si se habían marchado, al investigar la causa, cuanto mejor defensa encuentro para sus habitantes, tanto peor se presenta la de los dioses. Pues aquéllos le habían cerrado las puertas a Fimbria a fin de conservar la ciudad íntegra para Sila; por lo cual, enfurecido contra ellos la incendió, o, mejor dicho, la arrasó hasta los cimientos. Hasta ese momento Sila lideraba la mejor facción de ciudadanos, hasta ese momento se esforzaba en recuperar la república por las armas; todavía no había tenido un mal desenlace de aquellos buenos comienzos. Por consiguiente, ¿qué otra cosa mejor pudieron hacer los ciudadanos de aquella urbe, cuál más honesta, cuál más leal, cuál más digna de la estirpe romana que preservar la ciudad para la mejor facción de los romanos y cerrar las puertas ante el parricida de la República Romana? Fíjense los defensores de los dioses en qué desastre se les tornó esto. Los dioses abandonaron a los adúlteros y entregaron Ilión a las llamas de los griegos para que de sus cenizas naciera una Roma más casta: ¿por qué después abandonaron también a la misma ciudad, madre de los romanos, que no se rebelaba contra Roma, su noble hija, sino que conservaba una lealtad constantísima y piadosísima hacia sus facciones más justas, y la abandonaron, para que fuera destruida, no a los varones más valerosos entre los griegos, sino al más vil de los romanos? Y si desagradaba a los dioses la causa de la facción silana, en cuya defensa los desgraciados que guardaban la ciudad cerraron las puertas: ¿por qué prometían y vaticinaban tan grandes éxitos al mismo Sila? ¿Acaso no se les reconoce también en este punto como aduladores de los afortunados más que como defensores de los desgraciados? Por consiguiente, tampoco entonces fue destruida Ilión al haber sido abandonada por ellos. Pues los demonios, siempre muy prestos para el engaño, hicieron lo que pudieron. Lo cierto es que una vez destruidas e incendiadas todas las imágenes con la ciudad, se cuenta, según escribe Livio[19], que sólo la de Minerva permaneció en pie intacta bajo la inmensa ruina de su templo, no para que ⟨se dijera⟩ en alabanza de ellos:

> «Los dioses patrios, bajo cuya providencia se halla siempre Troya[20]»,

sino para que no se dijera en su defensa:

«Se marcharon todos los dioses, abandonados sus templos y sus altares».

Pues aquello se les permitió no para que se demostrase su poderío sino para que se probase su presencia.

8

Así pues, ¿fue Roma previsora al encomendase a tales dioses para su protección después del ejemplo de la propia Troya? Alguien podría decir que ellos ya solían habitar Roma cuando Troya cayó bajo el asedio de Fimbria. ¿Por qué, pues, permaneció en pie la imagen de Minerva? Además, si estaban en Roma cuando Fimbria destruyó Ilión, tal vez estaban en Ilión cuando la propia Roma fue tomada e incendiada por los galos; pero, como poseen un finísimo oído y una gran rapidez de movimiento, volvieron prestos a la voz de un ganso[21], a fin de proteger al menos la colina del Capitolio, que había permanecido en su poder; con todo, se les avisó demasiado tarde para que regresaran a defender el resto.

9

Se cree también que gracias a su ayuda Numa Pompilio, sucesor de Rómulo, disfrutó de paz durante todo el trascurso de su reinado, y cerró las puertas de Jano[22], que acostumbran a estar abiertas en tiempos de guerra, por su supuesto mérito de haber instituido muchos cultos religiosos. Tal personaje sin duda merecería ser felicitado por tan prolongada tranquilidad, si hubiera sabido emplearla en asuntos saludables y, tras abandonar su perniciosísima curiosidad, buscar al Dios verdadero con auténtica piedad. Pero, en realidad, los dioses no le concedieron ese ocio, sino que tal vez le hubiesen engañado menos de no haberle hallado ocioso en absoluto. En efecto, cuanto menos ocupado le encontraron, tanto más le proporcionaron ocupación ellos mismos. Varrón revela a qué dedicó sus esfuerzos aquél y con qué artes pudo vincular tales dioses a su persona o a su ciudad, asunto que, con el beneplácito del Señor, se tratará en su lugar más diligentemente[23]. Y ya que la cuestión versa ahora sobre los dones de dichos dioses, la paz es un gran don, pero es un don del Dios verdadero, y muchas veces, como el sol, como la lluvia y otros sustentos de la vida, les toca en suerte incluso a los ingratos y viles. Pero si aquellos dioses concedieron este don tan importante a Roma o a Pompilio, ¿por qué nunca se lo concedieron después al Imperio Romano durante aquellos mismos tiempos dignos de alabanza? ¿Acaso eran más útiles los sacrificios en el momento de ser instituidos que cuando se celebraban una vez instituidos? Pero entonces aún no existían, sino que se iban añadiendo para que existiesen; en cambio después ya existían, y se preservaban para que proporcionasen beneficios[24]. Así pues, ¿cuál es el motivo por el

que aquellos cuarenta y tres años, o treinta y nueve, como sostienen otros, discurrieron en medio de una paz tan duradera mientras reinaba Numa Pompilio, y, posteriormente, una vez instituidos los ritos, y siendo ya tutores y protectores los propios dioses que habían sido invitados a dichos ritos, después de tantísimos años desde la fundación de Roma hasta Augusto, se recuerda como un gran milagro que los romanos pudieran cerrar las puertas de la guerra apenas un solo año después de la Primera Guerra Púnica?[25]

10

¿Responden acaso que el Imperio Romano no hubiera podido expandirse tan dilatadamente ni alcanzar tan inmensa gloria sino por medio de guerras incesantes y que se sucedían de forma continua? ¡Conveniente justificación sin duda! ¿Por qué había de ser el imperio turbulento para ser grande? ¿Acaso en el cuerpo humano no resulta más beneficioso poseer una mediana estatura con salud que ir alcanzando una talla casi gigantesca en medio de continuas afecciones, y no descansar una vez alcanzada, sino sufrir a causa de unas molestias tanto más agudas cuanto más grandes sean los miembros? Pero ¿qué mal se hubiera producido, por no decir con mayor propiedad qué bien tan inmenso, si hubiesen perdurado aquellos tiempos que Salustio describió brevemente cuando dijo: «Así pues, al principio los reyes (pues éste fue el primer nombre que recibió el poder sobre la tierra), de índole diferente, unos ejercitaban la mente, otros el cuerpo; aun entonces la vida humana transcurría sin ambición, y cada uno se contentaba con lo suyo»[26]. ¿Acaso para que el imperio alcanzara tal auge debió suceder aquello que Virgilio describe con abominación:

> «Hasta que poco a poco sobrevino una edad peor y descolorida, la rabia de la guerra y el afán de poseer?[27]».

Pero, sin duda, los romanos poseen una justa defensa por haber emprendido y llevado a cabo tantas guerras en el hecho de que eran obligados a resistir a los enemigos, que irrumpían duramente contra ellos, no por el ansia de recibir la alabanza humana, sino por la necesidad de defender la salvación y la libertad. Que así sea efectivamente. Pues, según escribe el mismo Salustio, «Después que su república, engrandecida por sus leyes, sus costumbres y sus territorios, parecía suficientemente próspera y pujante, como suele suceder en la mayor parte de las cosas de los mortales, de la opulencia surgió la envidia. Los reyes y los pueblos limítrofes los hostigaban con la guerra; pocos entre los amigos les prestaban auxilio, pues los restantes, sobrecogidos por el miedo, se mantenían alejados de los peligros. Los romanos, por su parte, atentos en la paz y en la guerra, se apresuraban, se preparaban, se exhortaban los unos a los otros, iban al encuentro de los enemigos, protegían con las armas la libertad, la patria y a sus padres. Después, cuando

habían rechazado los peligros con su valor, prestaban ayuda a sus aliados y amigos, y se granjeaban amistades más por conceder favores que por recibirlos»[28]. Con tales actitudes Roma creció convenientemente. Pero durante el reinado de Numa, para que existiera una paz tan duradera, ¿era atacada acaso por malvados enemigos e incitada a la guerra, o, a fin de que dicha paz pudiera perdurar, no sucedía nada de aquello? Pues si también en aquella época Roma era hostigada por las guerras, pero no se respondía a las armas con las armas, en lo sucesivo se hubiese actuado a través de los métodos con los que se actuaba entonces para que los enemigos permanecieran apaciguados sin haber sido vencidos en ninguna batalla, sin haber sido aterrorizados por ningún ataque bélico, y Roma siempre hubiera reinado en paz con las puertas de Jano cerradas. Y si no estuvo en su mano, entonces Roma no tuvo paz durante el tiempo en que lo quisieron sus dioses, sino durante el que quisieron sus vecinos de todas partes, que no la provocaron a ninguna guerra; a no ser que por casualidad tales dioses se atrevieran a venderle a un ser humano las decisiones de otro. Interesa sin duda hasta qué punto les está permitido a esos dioses por su propio vicio aterrorizar o excitar las mentes perversas; pues si siempre pudiesen hacerlo, y a menudo no actuara contra sus propósitos un poder más secreto y superior, siempre tendrían en su mano paces y victorias bélicas que, generalmente, se producen por las intenciones de los espíritus humanos; que éstas sin embargo muchas veces se realizan en contra de la voluntad de aquéllos, no sólo lo pone de manifiesto la mitología, que relata muchas mentiras y que apenas señala o enseña algo de verdad, sino también la propia historia de Roma.

11

En efecto, no fue otra la fuente por la que se transmitió que el famoso Apolo de Cumas había llorado durante cuatro días, mientras se combatía contra los aqueos y su rey Aristónico[29]; mientras los arúspices, aterrorizados por este prodigio, pensaban que dicha imagen debía ser arrojada al mar, los ancianos de Cumas intercedieron en su favor. Asimismo, relataron que en esa misma imagen se produjo un prodigio similar durante la guerra contra Antíoco[30] y Perseo[31], e informaron de que, ya que el desenlace había resultado feliz para los romanos, por orden de un senadoconsulto se enviaron ofrendas a su mismo Apolo. Entonces otros arúspices a los que se hizo llamar por su mayor pericia respondieron que el llanto de la imagen de Apolo era favorable para los romanos porque Cumas era colonia griega, y que Apolo con su llanto había señalado el luto y la desgracia para la tierra de donde se le había traído, es decir, para la propia Grecia. Poco después se anunció que el rey Aristónico había sido vencido y capturado, cosa que Apolo, sin duda, no quería que sucediera y que lamentaba, como demostraban las lágrimas que surgían de su piedra. De ahí que no resulten incoherentes las descripciones de las costumbres de los

demonios que aparecen en las obras de los poetas. Aunque fabulosas, son sin embargo verosímiles. Pues, en Virgilio, Diana se afligió por Camila[32] y Hércules lloró por Palante[33], que estaba destinado a morir. Por ello tal vez también Numa Pompilio, que gozaba de una paz duradera, pero sin saber ni cuestionar quién se la concedía, pensando en medio de la tranquilidad a qué dioses encomendaría la protección de la salud romana y del reino, consideró que aquel supremo Dios, verdadero y omnipotente, no se ocupaba de estos asuntos terrenos. Recordando a su vez que los dioses troyanos, que Eneas había traído, no pudieron conservar durante largo tiempo ni el reino troyano ni el laviniense, fundado por el propio Eneas, llegó a la conclusión de que había que procurarse otros que añadiría a aquellos anteriores que, o bien con Rómulo ya habían pasado a Roma, o bien habían de ser trasladados tras la destrucción de Alba, ya como guardianes de unos fugitivos, ya como ayudantes de unos incompetentes[34].

12

Y, sin embargo, Roma no se dignó contentarse con estos ritos, que en tan gran número había instituido allí Pompilio. Pues todavía no poseía el templo supremo del propio Júpiter; fue Tarquinio quien construyó allí el Capitolio; Esculapio[35], por su parte, se trasladó desde Epidauro a Roma, para ejercer su arte como expertísimo médico con mayor gloria en la más ilustre de las ciudades; también vino la madre de los dioses no sé de dónde, de Pesinunte[36]; pues resultaba indigno que, mientras su hijo presidía ya la colina del Capitolio, ella viviera hasta ese momento oculta en un oscuro lugar. Sin embargo, si es la madre de todos los dioses, no sólo siguió a Roma a algunos de sus hijos, sino también precedió a otros que habrían de seguirla. En realidad me sorprende que esta misma engendrase a Cinocéfalo[37], que vino desde Egipto mucho tiempo después. Si también nació de ella la diosa Fiebre[38], véalo Esculapio, biznieto suyo; pero fuera cual fuera su origen, los dioses extranjeros no se atreverán, en mi opinión, a llamar de baja alcurnia a una diosa ciudadana romana. Puesta Roma bajo la protección de tantos dioses (¿quién podría enumerarlos: indígenas y extranjeros, celestes y terrestres, infernales y marinos, de las fuentes y de los ríos, y, como dice Varrón, ciertos e inciertos[39], y en todas las categorías de dioses, así como en los animales, machos y hembras?); puesta Roma, pues, bajo la protección de tantos dioses, no debió verse agitada y afligida por tan grandes y horrendas desgracias como aquellas pocas que voy a recordar entre muchas. En efecto, había reunido demasiados dioses para su protección con su inmensa humareda como señal convenida, de modo que, al instituir y ofrecerles templos, altares, sacrificios, sacerdotes ofendió al verdadero Dios supremo, al único al que se deben por derecho propio estos honores. Y, sin duda, vivió más feliz con menos, pero cuanto mayor se hizo, así como una nave más grande requiere más marineros,

pensó que tantos más debían ser invitados, desconfiando, creo, de que aquellos más escasos, bajo los cuales había vivido mejor en comparación con su posterior deterioro, bastaran para sustentar su grandeza.

Pues al principio bajo los propios reyes, excepción hecha de Numa Pompilio, del que ya he hablado anteriormente, ¡cuán negativas fueron las consecuencias de aquella lucha sin cuartel que condujo al asesinato del hermano de Rómulo!

13

¿Cómo es que ni Juno, que con su esposo Júpiter ya

> «favorecía a los romanos, señores del mundo y pueblo togado[40]»,

ni la propia Venus, pudieron ayudar a sus amados enéadas a concertar matrimonios de forma honesta y conforme al derecho, y las consecuencias de la carencia de esposas fueron tan calamitosas que las raptaron mediante un ardid, y a continuación se vieron obligados a luchar contra sus suegros, para que las desgraciadas mujeres, aun no reconciliadas con sus maridos por la afrenta que les habían infligido, recibieran como dote la sangre de sus padres?[41] Efectivamente, los romanos vencieron a sus vecinos en este conflicto[42]. ¡Cuántas heridas y de qué magnitud, y cuántas muertes de parientes y vecinos de uno y otro bando costaron estas victorias! A causa de un solo suegro, César, y a causa de un solo yerno, Pompeyo, muerta ya la hija de César, esposa de Pompeyo, exclama Lucano inspirado por tanto y tan justo dolor:

> «Cantamos las guerras más que civiles por los campos de Ematia y la legalidad que se concedió al crimen[43]».

Así pues, los romanos vencieron para arrancar con sus manos ensangrentadas por la matanza de sus suegros abrazos lastimosos de sus hijas, que no osaban llorar a sus padres muertos para no ofender a sus maridos victoriosos, y que, mientras los hombres seguían combatiendo, no sabían por quienes elevar sus plegarias. Con tales bodas obsequió al pueblo romano no Venus, sino Belona; o tal vez Alecto, aquella furia infernal, tuvo más licencia contra ellos cuando ya gozaban del favor de Juno que cuando era instigada mediante sus súplicas contra Eneas[44]. Más dichoso fue el cautiverio de Andrómaca[45] que aquellos matrimonios que contrajeron los romanos. Pirro[46] no mató a ninguno de los troyanos después de disfrutar de sus abrazos, aun procedentes de una esclava; en cambio los romanos mataban en los combates a sus suegros, a cuyas hijas ya abrazaban en los tálamos. Aquélla, sometida al vencedor, sólo pudo lamentarse de la muerte de los suyos, no temerla; ellas, unidas a los combatientes, temían la muerte de

sus padres cuando sus maridos partían, la lamentaban a su regreso, sin gozar de libertad para expresar su temor o su dolor. Pues, o bien sufrían piadosamente por la muerte de sus conciudadanos, vecinos, hermanos y padres, o bien gozaban cruelmente de las victorias de sus maridos. A esto se añadía el hecho de que, dentro del resultado alterno de los combates, unas perdieron a sus esposos por el hierro de sus padres, otras tanto a sus padres como a sus esposos por el hierro de unos y otros. Pues tampoco entre los romanos fueron pequeñas las situaciones de peligro, llegándose incluso al asedio de la ciudad, y hubieron de defenderse tras sus puertas cerradas; abiertas éstas por medio de un engaño e introducidos los enemigos dentro de las murallas, se entabló un combate criminal y extraordinariamente atroz entre yernos y suegros en el mismísimo foro. Los raptores eran incluso superados y, huyendo en tropel adentro de sus casas, infligían una más grave deshonra a sus antiguas victorias, aunque aquéllas eran de por sí dignas de vergüenza y llanto. En este punto, sin embargo, Rómulo, desesperando ya del valor de los suyos, rogó a Júpiter que los detuviese, y fue en estas circunstancias en las que adquirió el sobrenombre de Estátor[47]. Y tan grave desgracia no hubiera alcanzado su fin si las propias raptadas no hubiesen aparecido con los cabellos en desorden y, arrodillándose ante sus padres, hubieran calmado su justísima ira no mediante las armas victoriosas, sino por la piedad de las súplicas. Después Rómulo, que había sido incapaz de soportar a su hermano como consorte, se vio empujado a aceptar como socio en el gobierno a Tito Tacio, rey de los sabinos[48]. Pero ¿cuánto tiempo podría tolerar también a éste quien no pudo soportar a su hermano y gemelo? De ahí que, asesinado también Tacio[49], para convertirse en un dios de más relumbre, ejerció el poder en solitario. ¿Qué tratados matrimoniales son éstos, qué instigaciones a las guerras, qué alianzas de fraternidad, de afinidad, de asociación, de divinidad? En definitiva, ¿qué clase de vida ciudadana bajo tantos dioses protectores? Ves cuántos argumentos y de cuánta importancia podrían extraerse de ello, si nuestra atención no se dirigiera a lo que queda por decir y nuestro discurso no se apresurase a tratar otras cuestiones.

14

¿Qué sucedió a continuación, después de Numa, bajo los demás reyes? ¡Con cuán gran perjuicio no sólo para ellos, sino también para los romanos, se provocó a los albanos a la guerra, porque la larga paz de Numa, tan duradera, por lo visto se había depreciado! ¡Cuán abundantes fueron los estragos del ejército romano y albano, y el debilitamiento de una y otra ciudad![50] Pues aquella Alba que fundó Ascanio, el hijo de Eneas, madre más próxima de Roma que la propia Troya, entró en conflicto bajo la provocación del rey Tulo Hostilio, y al hacerlo sufrió y causó daño, hasta que el cansancio por los muchos combates produjo un agotamiento similar en ambos bandos. Entonces se les antojó

confiar el desenlace de la guerra a unos trillizos de una y otra facción: por parte de los romanos se presentaron tres Horacios, por la de los albanos tres Curiacios; dos Horacios fueron vencidos y muertos por los tres Curiacios, pero los tres Curiacios lo fueron por un solo Horacio[51]. Así Roma se alzó vencedora en el último combate, en medio de un desastre tal que de seis uno solo regresó a casa. ¿Para quién fue el daño en uno y otro lado, para quién el dolor sino para la estirpe de Eneas, sino para los descendientes de Ascanio, sino para la prole de Venus, sino para los nietos de Júpiter? Pues ésta fue también una guerra más que civil, porque la ciudad hija luchó con la ciudad madre. A esta última lucha de los trillizos se añadió otra desgracia horrenda y atroz. Pues como ambos pueblos eran antes amigos (vecinos ciertamente y emparentados), una hermana de los Horacios había sido prometida a uno de los Curiacios; ésta, tras contemplar los despojos de su prometido en poder de su hermano vencedor, fue asesinada por su propio hermano por haberle llorado[52]. A mi modo de ver, el sentimiento de esta única mujer fue más humano que el de todo el pueblo romano. Considero libre de culpa el hecho de que aquélla demostrase mediante el llanto su dolor por aquel con el que estaba desposada por una promesa dada, o tal vez también por su propio hermano, que la había prometido en matrimonio. ¿Por qué razón, pues, en Virgilio resulta digna de alabanza la aflicción que siente el piadoso Eneas incluso por el enemigo muerto por su mano?[53] ¿Por qué Marcelo, pensando en la suerte común de los mortales, derramó lágrimas de compasión al recordar la ciudad de Siracusa, cuyo esplendor y gloria de instantes atrás habían sucumbido repentinamente bajo sus armas?[54] Ruego que el sentir humano permita que una mujer haya llorado sin culpa a su prometido muerto a manos de su hermano si los varones lloraron a los enemigos vencidos por ellos. Pero cuando aquella mujer lloraba la muerte que infligió su hermano a su prometido, entonces Roma se regocijaba por haber guerreado contra la ciudad madre con tan gran estrago y por haber alcanzado la victoria con tanto derramamiento de sangre de familiares de uno y otro bando.

¿Por qué me ponen como pretexto el nombre de la gloria o el de la victoria? Apartados los obstáculos de la insana opinión, examínense los hechos al desnudo, sopésense al desnudo, júzguense al desnudo. Expóngase la causa de Alba tal como solía exponerse el adulterio de Troya. No se encuentra ninguna igual, ninguna semejante; el único propósito de Tulo fue el de mover

> «a las armas a los ociosos varones y a los ejércitos ya desacostumbrados a los triunfos[55]».

Así pues, por causa de aquel vicio se perpetró tan gran crimen de guerra entre aliados y parientes, un vicio de importancia que Salustio trata de pasada. Pues al recordar brevemente a modo de alabanza los tiempos antiguos, cuando la vida humana se

desarrollaba sin ambición y cada uno se contentaba con lo suyo, dice: «Pero después que Ciro en Asia, los lacedemonios y los atenienses en Grecia empezaron a someter ciudades y naciones, a tener como causa de guerra el ansia de poder, a considerar la máxima gloria en el máximo imperio»[56], y lo demás que él mismo había dispuesto exponer. Básteme a mí con haber citado sus palabras hasta este punto. Esta ansia de poder hostiga y quebranta con grandes males al género humano. Vencida Roma entonces por la misma, celebraba haber derrotado a Alba, y llamaba gloria a la alabanza de su crimen, *puesto que es alabado*, dicen nuestras escrituras, *el pecador en los deseos de su alma y es bendecido quien lleva a cabo acciones inicuas*[57]. Retírense, pues, los ropajes engañosos y los maquillajes fraudulentos de los hechos, a fin de que se examinen mediante un análisis objetivo. Que nadie me diga: éste o aquél es grande porque luchó con uno y con otro y venció. También luchan los gladiadores, también vencen éstos, también aquella crueldad tiene el premio de la alabanza; pero pienso que es mejor sufrir el castigo de cualquier clase de pasividad que buscar la gloria de aquellas armas. Y, sin embargo, si bajasen a la arena dos gladiadores dispuestos a luchar entre sí, de los cuales uno fuera el hijo, otro el padre, ¿podría alguien soportar semejante espectáculo? ¿Quién no lo rechazaría? ¿Cómo, entonces, pudo ser glorioso el combate armado de una ciudad madre y de una ciudad hija? ¿Acaso fue diferente porque aquélla no era la arena del anfiteatro, y los campos, más extensos, no se llenaban con la muerte de dos gladiadores, sino con las de muchos en ambos pueblos, y porque aquellas contiendas no eran enmarcadas por el anfiteatro, sino por todo el orbe, y entonces se ofrecía a los vivos y a sus descendientes un impío espectáculo hasta donde alcanza su fama? Sin embargo, aquellos dioses protectores del Imperio Romano sufrían la vehemencia de sus favoritismos como espectadores de tales contiendas en un teatro, hasta que la hermana de los Horacios por causa de los tres Curiacios muertos se sumó a sus dos hermanos, como la tercera de este bando por obra del hierro fraterno, para que también Roma, que había vencido, no tuviera menos muertos. A continuación fue destruida Alba como fruto de la victoria, donde aquellas divinidades troyanas habían habitado en tercer lugar, después de Ilión, que los griegos habían arrasado, y después de Lavinio, donde Eneas había establecido un reino peregrino y fugitivo. Pero, según su costumbre, tal vez incluso ya habían emigrado de allí, y por ello fue destruida. Por lo visto, se habían marchado, «abandonados sus templos y sus altares, todos los dioses gracias a los cuales aquel Imperio había permanecido en pie». He aquí que, sin duda, se habían marchado ya por tercera vez, para que Roma muy prudentemente fuera la cuarta en confiarse a ellos. En efecto, les había disgustado Alba, donde reinó Amulio una vez expulsado su hermano, y les agradó Roma, donde lo hizo Rómulo tras haber asesinado al suyo. Pero antes de que Alba fuese demolida, se transfirió, según dicen, su población a Roma, para que de ambas se creara una sola ciudad. De acuerdo, así se hizo; no obstante, aquella ciudad, reino de

Ascanio y tercera residencia de los dioses troyanos, la ciudad madre, fue arrasada por la ciudad hija; pero para que los despojos de la guerra hiciesen de ambos pueblos uno solo, hubo de formarse antes un lastimoso coágulo con el abundante derramamiento de sangre de unos y otros. ¿Para qué mencionar ya una por una las mismas guerras renovadas tantas veces bajo los restantes reyes, que parecían concluidas por las victorias, y eran terminadas una y otra vez con tantos estragos, y reiteradas una y otra vez, tras la firma de tratados de paz, entre suegros y yernos, su estirpe y sus descendientes? Un indicio no pequeño de esta calamidad fue el hecho de que ninguno de ellos cerró las puertas de la guerra. Así pues, ninguno de ellos reinó en paz bajo la protección de tantos dioses.

15

¿Y cuál fue el final de los propios reyes? Acerca de Rómulo allá se las vea la leyenda llena de adulación según la cual se dice que fue recibido en el cielo; véanse algunos de sus autores[58] que afirmaron que a causa de su crueldad éste fue despedazado por el senado, y que habían sobornado a un tal Julio Próculo para que dijese que se le había aparecido y que a través de él había ordenado al pueblo romano que se le diera culto entre las divinidades[59]. De este modo el pueblo, que había empezado a mostrar su cólera contra el senado, quedó controlado y calmado. Se había producido además un eclipse de sol, que la multitud ignorante, al desconocer que lo había causado la regularidad establecida de su curso, atribuía a los méritos de Rómulo[60]. Como si, aun habiendo sido aquello la manifestación de duelo del sol, no debiera creerse por ello más bien que fue asesinado, y que el propio crimen había sido revelado por la huída de la luz del día, así como sucedió sin duda cuando el Señor fue crucificado por la crueldad e impiedad de los judíos. Que este oscurecimiento del sol no se produjo según el curso regular de las estrellas queda suficientemente demostrado por el hecho de que entonces era la pascua de los judíos; pues se celebra solemnemente con la luna llena, pero el eclipse regular de sol no se produce sino con luna nueva[61]. También Cicerón pone claramente de manifiesto que aquella admisión de Rómulo entre los dioses fue más producto de la imaginación que real, cuando, en los libros *Sobre la república* y en el discurso de Escipión, dice en tono de alabanza[62]: «Hasta tal punto fue encumbrado que, al desaparecer repentinamente tras haberse producido un eclipse de sol, se creyó que había sido incluido en el número de los dioses, consideración que jamás ninguno de los mortales pudo alcanzar sin la gloria de una virtud extraordinaria». (Y, respecto al relato de su repentina desaparición, sin duda en ese punto se ha de interpretar o bien la violencia de una tempestad o bien el secreto de la fechoría del asesinato; pues otros autores suyos añaden al eclipse de sol también una súbita tempestad que, con seguridad, o bien proporcionó la oportunidad para el crimen, o bien ella misma acabó con

Rómulo[63]). Lo cierto es que también sobre Tulo Hostilio, que fue el tercer rey desde Rómulo y que igualmente fue aniquilado por un rayo, dice el mismo Cicerón en los mismos libros[64] que no se creyó que por tal muerte hubiera sido aceptado entre los dioses, porque tal vez los romanos no quisieron vulgarizar, es decir, devaluar, lo que había sido probado en Rómulo, es decir, convertido en creencia, si se le atribuyese fácilmente también a otro. Dice además abiertamente en sus invectivas[65]: «A aquel Rómulo fundador de esta ciudad lo hemos elevado a la condición de los dioses inmortales por devoción y por su fama», para demostrar que en realidad no sucedió, sino que, a causa de los méritos de su virtud, se propagó por devoción de forma jactanciosa y propagandística. Y en el diálogo *Hortensio*, al hablar acerca de los eclipses regulares de sol, dice: «Para que produzca las mismas tinieblas que produjo en la muerte de Rómulo, que sucedió durante un eclipse de sol»[66]. Indudablemente, aquí Cicerón en modo alguno temió mencionar la muerte del personaje, porque actuó más como polemista que como panegirista.

Por otro lado, los restantes reyes del pueblo romano, a excepción de Numa Pompilio y Anco Marcio, que murieron de enfermedad ¡qué horrible final tuvieron![67] Tulo Hostilio, como dije, vencedor y destructor de Alba, fue abrasado por un rayo con toda su casa[68]. Tarquinio Prisco fue asesinado por los hijos de su predecesor[69]. Servio Tulio, fue muerto por el crimen nefando de su yerno Tarquinio el Soberbio, que le sucedió en el trono[70]. Y, tras cometerse tan grave parricidio contra el mejor rey de aquel pueblo, no «se marcharon los dioses, abandonados sus templos y sus altares», a los que, según dicen, el adulterio de Paris indujo a causar tal perjuicio a la desgraciada Troya y a abandonarla a los griegos para que la destruyeran e incendiaran; pero además el propio Tarquinio sucedió a su suegro, muerto a manos suyas. Aquellos dioses contemplaron a aquel nefando parricida que reinó gracias al asesinato de su suegro, gloriándose incluso de sus muchas guerras y victorias, y que construyó el Capitolio a base de expolios[71], sin marcharse, antes bien quedándose presentes, y toleraron que su rey Júpiter les presidiera y reinara en aquel altísimo templo, es decir, en la obra de un parricida. Pues no construyó el Capitolio siendo todavía inocente y fue expulsado después de la ciudad por sus deméritos, sino que fue gracias a la ejecución de su monstruosísimo crimen como alcanzó el propio reinado en el que construyó el Capitolio. Y la causa de que más adelante los romanos lo depusieran del trono y lo expulsaran de las murallas de la ciudad no fue un delito de estupro propio contra Lucrecia, sino de su hijo, cometido no sólo sin saberlo él sino incluso en su ausencia. En ese momento estaba asediando la ciudad de Ardea, guerreando en beneficio del pueblo romano; no sabemos qué hubiera hecho de haber llegado a su conocimiento el crimen de su hijo; sin embargo, el pueblo le arrebató el poder sin examinar ni juzgar su causa y, tras la retirada del ejército, al que se dio la

orden de abandonarle, y el posterior cierre de las puertas, no le permitió entrar a su regreso[72]. Pero él, después de encarnizadísimas guerras, con las que desgastó a los mismos romanos levantando contra ellos a los pueblos vecinos, después que, abandonado por aquellos en cuyo auxilio confiaba, no fue capaz de recuperar el trono, llevó durante catorce años, según dicen, una vida en paz, propia de un particular, en la ciudad de Túsculo[73], vecina de Roma, y envejeció junto a su esposa, muriendo de un modo tal vez más deseable que su suegro, que lo hizo a manos de su yerno, y, según se cuenta, con la complicidad de su hija. Y, sin embargo, los romanos no llamaron a ese Tarquinio cruel o criminal, sino soberbio, tal vez porque no soportaban sus fastos regios por una soberbia de otra índole. Pues pasaron por alto el crimen de la muerte de su suegro, el mejor rey, hasta el extremo de convertirlo en su rey; en este punto me pregunto con asombro si no dieron tan gran recompensa a tan grave crimen con otro crimen más grave. Y no «se marcharon los dioses, abandonados sus templos y sus altares». A no ser que por casualidad alguien los defienda alegando que habían permanecido en Roma para poder castigar a los romanos con suplicios antes que ayudarlos con favores, seduciéndoles con vanas victorias y desgastándolos con encarnizadísimas guerras.

Ésta fue la vida de los romanos bajo los reyes, en una época de este Estado digna de alabanza, hasta la expulsión de Tarquinio el Soberbio, durante aproximadamente doscientos cuarenta y tres años[74], en los que todas aquellas victorias adquiridas con tantísima sangre y tantas calamidades apenas ampliaron aquel imperio en veinte millas alrededor de la ciudad; un espacio aún pequeño para poder ser parangonado al menos con el territorio de alguna ciudad gétula.

16

Añadamos a esta época aquella en la que dice Salustio[75] que se gobernó con una justicia equitativa y ponderada, mientras Tarquinio impuso el miedo y la áspera guerra con Etruria. En efecto, mientras los etruscos ayudaron a Tarquinio cuando intentaba recuperar el trono, Roma fue sacudida por una encarnizada contienda. Por esto dice que la república fue gobernada de forma justa y moderada por la presión del miedo, no por la persuasión de la justicia. Dentro de este brevísimo periodo ¡cuán funesto fue aquel año en el que se nombraron los primeros cónsules, derogado el poder real! Lo cierto es que no completaron su año de mandato. Pues Junio Bruto expulsó de la urbe a su colega Lucio Tarquinio Colatino tras apartarlo del cargo[76]; inmediatamente después cayó en la guerra con su enemigo a causa de sus recíprocas heridas, muertos antes sus hijos y los hermanos de su esposa a manos suyas, porque había tenido conocimiento de que se habían conjurado para restituir a Tarquinio. Virgilio, después de recordar este hecho de

forma memorable, a continuación demuestra clementemente su sentimiento de horror. Pues tras haber dicho:

> «Por la hermosa libertad el padre condujo al suplicio a sus hijos promotores de nuevas guerras[77]»,

exclamó inmediatamente después:

> «Desgraciado, comoquiera que sus descendientes celebren estos hechos».

Dice que de cualquier modo que los que hayan de venir celebren estos hechos, es decir, los realcen y glorifiquen, quien ha matado a sus hijos es un desgraciado. Y, sin embargo, para consolarle en su desgracia añade:

> «Vence el amor a la patria y el inmenso deseo de alabanza».

¿Acaso en este Bruto, que también mató a sus hijos y que, tras ser abatido, no pudo sobrevivir a su enemigo, el hijo de Tarquinio, que cayó asimismo a sus manos en recíproca muerte, y al que, por contra, sobrevivió el propio Tarquinio, no parece vengada la inocencia de su colega Colatino, que, siendo un buen ciudadano, a raíz de la expulsión de este Tarquinio, tuvo que soportar lo que soportó el propio tirano Tarquinio? Pues también, según se cuenta, ese mismo Bruto era de la misma sangre de Tarquinio[78]; pero a Colatino, por lo visto, le perjudicó la identidad de los nombres, porque también se llamaba Tarquinio. Que se le obligase, pues, a cambiar de nombre, no de patria; que se eliminase este gentilicio de su nombre y fuese llamado simplemente Lucio Colatino. Pero precisamente no perdió lo que podía haber perdido sin perjuicio alguno con el fin de que se ordenara que como primer cónsul fuera privado del cargo, y como buen ciudadano de la ciudadanía. ¿Acaso también eso es una gloria, la iniquidad despreciable de Junio Bruto y en modo alguno útil para la república? ¿Acaso también para perpetrarla «venció el amor a la patria y el inmenso deseo de alabanza»? Una vez expulsado el tirano Tarquinio fue nombrado cónsul junto con Bruto el marido de Lucrecia, Lucio Tarquinio Colatino. ¡Cuán justamente el pueblo tuvo en cuenta las costumbres en el ciudadano, no el nombre! ¡Con cuánta impiedad privó Bruto de la patria y del cargo a su colega en aquel primero y nuevo poder, pudiendo haberle privado tan sólo de su nombre si éste le ofendía! Estas iniquidades se cometieron, estas adversidades sucedieron, cuando en aquella república «se gobernaba con una justicia equitativa y ponderada». Lucrecio, por su parte, que había sido elegido en sustitución de Bruto, fue consumido por una enfermedad antes de que terminase el mismo año. Así Publio Valerio, que había sucedido a Colatino, y Marco Horacio[79], que había sido nombrado suplente del difunto Lucrecio,

terminaron aquel año funesto e infernal que tuvo cinco cónsules, año en el que la República Romana inauguró el nuevo cargo y poder del mismísimo consulado.

17

Entonces, atenuado ya poco a poco el miedo, no porque las guerras hubieran cesado, sino porque no urgían con tan gravoso apremio, concluido sin duda el periodo en el que se gobernaba con una justicia equitativa y ponderada, siguieron aquellos sucesos que el mismo Salustio expone brevemente: «después los senadores espoleaban a la plebe con un poder tiránico, decidían sobre su vida y sus espaldas a la manera de los reyes, los expulsaban de sus tierras y solos ejercían el poder excluidos los demás. La plebe, oprimida por tales sevicias y, sobre todo, por los intereses de sus deudas, soportando al mismo tiempo los impuestos y la milicia en constantes guerras, se acuarteló armada en los montes Sacro y Aventino e instituyó entonces los tribunos de la plebe y otras leyes en su beneficio. El final de estas discordias y luchas por ambas partes fue la Segunda Guerra Púnica»[80]. ¿Y por qué he de perder tanto tiempo en escribir esto o hacérselo perder a los que hayan de leerlo? Cuán desgraciada fue aquella república, sin que dejaran de inquietar durante una época tan dilatada por tantos años hasta la Segunda Guerra Púnica las contiendas en el exterior y las discordias y sediciones civiles en el interior, Salustio lo dio a conocer en breves palabras. Por consiguiente, aquellas victorias no constituyeron sólidos motivos de alegría de gentes felices, sino vanos consuelos de unos desgraciados y un seductor incentivo de los que no hallan la tranquilidad para soportar unos y otros males estériles. Y no se enojen con nosotros los romanos honrados y prudentes porque decimos esto: aunque respecto a esta cuestión no resulta necesario ni suplicarles ni amonestarles, puesto que es segurísimo que éstos en modo alguno se van a enojar. En efecto, no exponemos sucesos de mayor gravedad ni con mayor dureza que sus autores, hallándonos muy por debajo en cuanto al estilo y el tiempo disponible; con todo, estos mismos se esforzaron por aprenderlos e instan a sus hijos a esforzarse en ello. Pero quienes se enojan ¿podrían soportarme si dijera lo que dice Salustio?[81] «Se originaron muchos tumultos, sediciones y, finalmente, guerras civiles, mientras que unos pocos poderosos, ante cuya influencia había cedido la mayoría, ambicionaban el poder bajo el honesto nombre del senado o de la plebe; la consideración de buen o mal ciudadano no dependía de los méritos en beneficio de la república, al hallarse corrompidos todos por igual, sino del grado extraordinario de opulencia o de la especial capacidad para la injusticia de cada cual. A quien defendía la situación presente, se le tenía por bueno.» Ahora bien, si aquellos historiadores juzgaron que la honesta libertad requería no callar los males de su propia ciudad, a la que en muchos lugares se vieron obligados a alabar en elevado panegírico, por no tener otra más verdadera donde los ciudadanos deben ser escogidos para la eternidad: ¿qué nos conviene hacer a aquellos cuya libertad debe ser

tanto mayor cuanto mejor y más segura es su esperanza en Dios cuando imputan los males presentes a nuestro Cristo para que las mentes más débiles y menos preparadas sean desposeídas de aquella ciudad, la única en la cual se ha de vivir eterna y felizmente? Y no decimos contra sus dioses cosas más horribles que las que dijeron en reiteradas ocasiones sus propios autores, a los que leen y proclaman, puesto que incluso he tomado de estos mismos los datos que iba a aportar, y en modo alguno me considero capaz de exponer los hechos como ellos lo hicieron o en toda su extensión.

¿Dónde estaban, pues, aquellos dioses a los que consideran que debe rendirse culto a causa de una exigua y engañosa felicidad en este mundo, cuando los romanos, a quienes se vendían con engañosísima astucia para que los adorasen, eran fustigados por tantas calamidades?[82] ¿Dónde estaban, cuando fue muerto el cónsul Valerio a manos de proscritos y esclavos, mientras defendía el Capitolio incendiado, y él mismo pudo prestar ayuda al templo de Júpiter más fácilmente de lo que pudo socorrerle a él aquella nutrida muchedumbre de dioses con su máximo y óptimo rey, cuyo templo había liberado[83]? ¿Dónde estaban, cuando, fatigada la ciudad por los frecuentísimos males de las sediciones, mientras esperaba en medio de cierta tranquilidad a los legados enviados a Atenas para tomar prestadas sus leyes, fue devastada por una grave hambruna acompañada de una epidemia?[84] ¿Dónde estaban cuando de nuevo el pueblo, sufriendo por el hambre, nombró a su primer prefecto de abastecimientos[85], y, recrudeciéndose dicha hambruna, Espurio Melio, porque había regalado trigo a la muchedumbre hambrienta, fue acusado de aspirar a convertirse en rey, y a instancias del mismo prefecto y bajo la autoridad del dictador L. Quintio[86], decrépito por la vejez, fue asesinado por Quinto Servilio[87], maestro de la caballería, en medio del mayor y más peligroso tumulto de la ciudad? ¿Dónde estaban cuando, al originarse una grave epidemia, el pueblo muy fatigado ya desde hacía tiempo consideró que se debían ofrecer a los inútiles dioses nuevos lectisternios, cosa que nunca antes había hecho?[88] En ellos se tendían unos lechos en honor de los dioses, de donde recibió su nombre este rito sagrado, o, mejor dicho, este sacrilegio. ¿Dónde estaban cuando durante diez años consecutivos el ejército romano recibió frecuentes e importantes derrotas en combates desfavorables a manos de los veyentes, si finalmente no hubiera recibido la ayuda de Furio Camilo, a quien condenó después la ingrata ciudad?[89] ¿Dónde estaban cuando los galos tomaron, saquearon, incendiaron y llenaron Roma de matanzas?[90] ¿Dónde estaban cuando produjo tales estragos aquella famosa epidemia, por la que murió también aquel Furio Camilo, que antes defendió de los veyentes a una república ingrata y después la vengó de los galos?[91] Fue a raíz de dicha epidemia cuando se introdujeron las representaciones teatrales, otra nueva peste no para la salud de los romanos, sino, lo que es mucho más pernicioso, para su moral. ¿Dónde estaban cuando se originó otra grave

pestilencia, según se cree, a partir de los venenos de las matronas, que, en un número y grado de nobleza que va más allá de lo que resulta creíble, dejan descubrir unas costumbres más perniciosas que cualquier epidemia?[92] ¿O cuando ambos cónsules, llevados en asedio por los samnitas hasta las Horcas Caudinas con su ejército, se vieron obligados a firmar un tratado de paz vergonzoso, de suerte que, aparte de los seiscientos caballeros romanos que fueron entregados como rehenes, los restantes, perdidas las armas, despojados y privados de todos sus objetos personales, fueron enviados bajo el yugo de los enemigos cada uno sólo con lo puesto?[93] ¿O cuando, mientras los demás sufrían con una grave epidemia, muchos también perecieron en el ejército abatidos por un rayo?[94] ¿O cuando de nuevo a causa de otra intolerable epidemia Roma se vio obligada a llamar y a invitar a Esculapio desde Epidauro como dios médico porque a Júpiter, rey de todos ellos, que ya habitaba en el Capitolio desde hacía tiempo, los innumerables escarceos amorosos con los que solía entretenerse en su juventud tal vez no le habían permitido aprender medicina?[95] ¿O cuando, durante la conspiración en la que se unieron los enemigos lucanos, brucios, samnitas, etruscos y galos senones, fueron muertos en primer lugar los legados a manos de los mismos, y después fue aplastado el ejército con el pretor, pereciendo con él siete tribunos y trece mil soldados?[96] ¿O cuando, después de largas y graves sediciones en Roma, por las cuales en último extremo la plebe se había retirado al Janículo en hostil secesión, tan terribles eran las consecuencias de este calamitoso suceso que, por su causa —lo cual solía hacerse en situaciones de extremo peligro—, se nombró dictador a Hortensio, quien, una vez conseguido el retorno de la plebe, murió en el mismo desempeño de la magistratura, cosa que no había acontecido antes a ningún dictador, y que constituyó la acusación más importante contra aquellos dioses estando ya presente Esculapio?[97]

Y entonces las innumerables guerras alcanzaron tal extensión en todos los frentes que, a causa de la escasez de soldados, aquellos proletarios, que habían recibido dicho nombre porque, al no tener capacidad de formar parte del ejército a causa de su pobreza, quedaban libres para engendrar a su prole, fueron llamados a filas[98]. Asimismo Pirro, rey de Grecia, entonces celebrado por su inmensa gloria, se convirtió en enemigo de los romanos al ser llamado por los tarentinos. Cuando éste consultó acerca del futuro desenlace de los acontecimientos, Apolo, con gran elegancia, le respondió en un oráculo tan ambiguo que, sucediera cualquiera de las dos posibilidades, merecería la consideración de adivino (pues dice: Pirro, afirmo que tú o los romanos podéis vencer[99]) y así, ya Pirro fuera vencido por los romanos, ya los romanos por Pirro, el profeta podía esperar seguro uno u otro desenlace. ¡De qué índole y cuán extremadamente horrenda fue entonces la calamidad de uno y otro ejército! En ella, sin embargo, Pirro fue superior, de modo que ya pudiera proclamar a Apolo adivino por su discernimiento a no ser que en

otro combate cercano en el tiempo los romanos no hubieran resultado vencedores[100]. Y en medio de tal estrago causado por las guerras se originó también una grave enfermedad en las mujeres. Pues morían embarazadas antes de dar a luz fetos maduros. Respecto a este punto, según creo, Esculapio se excusaba porque ejercía como médico jefe, no como matrona. El ganado también moría de un modo semejante, hasta el extremo de llegarse a creer que iba a perecer toda especie animal. ¿Qué más? Aquel invierno memorable recrudecido por un rigor tan increíble que, al tiempo que una capa de nieve de impresionante altura permanecía durante cuarenta días incluso en el foro, el Tiber llegó a endurecerse por el hielo. Si se hubiese producido en nuestros tiempos, ¡cuántas recriminaciones y de qué índole hubieran lanzado éstos! ¿Qué más? ¡Cuánto tiempo mostró su crudeza aquella grave epidemia, con cuántos acabó! Como ésta se prolongaba durante otro año con mucha más virulencia, resultando en vano la presencia de Esculapio, se acudió a los libros sibilinos[101]. En este género de oráculos, así como recuerda Cicerón en sus libros sobre la adivinación[102], suele darse más crédito a sus intérpretes, que efectúan dudosas conjeturas como quieren o como pueden. En aquella ocasión se propuso como causa de la epidemia el que muchas personas mantenían ocupados para uso particular multitud de templos sagrados: así, entretanto, Esculapio fue librado de la grave acusación de impericia o de desidia. Pero ¿cómo es que tantas personas habían ocupado aquellos templos sin que nadie lo impidiera, a no ser porque durante largo tiempo se había suplicado en vano a tal muchedumbre de dioses, y poco a poco esos lugares eran abandonados por los fieles de tal modo que, una vez vacíos, pudieron recuperarse al menos para usos humanos sin ofender a nadie? Si aquellos que fueron entonces diligentemente reclamados y renovados como para frenar la epidemia no hubieran quedado después de igual modo ocultos, olvidados y usurpados, no se rendiría tributo a la gran erudición de Varrón porque al escribir sobre los templos sagrados recuerda tantísimos ignorados[103]. Pero entonces entretanto no se procuró la erradicación de la epidemia, sino una elegante disculpa de los dioses.

18

Ya durante las Guerras Púnicas, cuando la victoria fluctuaba durante largo tiempo en la duda y la incertidumbre entre uno y otro imperio, y dos pueblos extremadamente poderosos lanzaban uno contra otro fortísimos ataques sin escatimar medios, ¡cuántos reinos más pequeños fueron aplastados! ¡Qué grandes y nobles urbes destruidas, cuántas ciudades asoladas, cuántas arruinadas! ¡Cuántas regiones y territorios fueron devastados por doquier! ¡Cuántas veces los vencidos se tornaron en vencedores! ¡Cuántos seres humanos fueron aniquilados, ya soldados en la batalla, ya civiles que carecían de armas! ¡Qué cantidad de naves fueron hundidas también en las batallas marítimas, y sumergidas

por toda clase de tempestades! Si intentamos contarlo o recordarlo, no seremos más que historiadores. En aquella época la ciudadanía romana, perturbada por un profundo temor, recurría a remedios vanos y ridículos. Por la autoridad de los libros sibilinos fueron renovados los juegos seculares, cuya celebración se había fijado para cada cien años, y que en tiempos más felices se había abandonado relegada al olvido[104]. Restauraron también los pontífices[105] los juegos consagrados a los dioses infernales, abolidos a su vez en años mejores. En efecto, cuando fueron restaurados, los dioses infernales, enriquecidos por tal abundancia de difuntos, se deleitaban con su práctica, mientras los desventurados humanos en realidad hacían de estas encarnizadas guerras, cruentos odios y fúnebres victorias de uno y otro lado espléndidos juegos para los demonios y opíparos banquetes para los dioses infernales. Sin duda no hubo suceso más lamentable en la Primera Guerra Púnica que la derrota de los romanos en la que también se produjo la captura de aquel Régulo, del que hicimos mención en el primero y el segundo libro, noble personaje sin lugar a dudas y antes vencedor y dominador de los cartagineses, que incluso hubiera puesto fin a la mismísima Primera Guerra Púnica si por un ansia desmedida de alabanza y de gloria no hubiera impuesto a los fatigados cartagineses unas condiciones más duras de las que podían soportar. Si el cautiverio tan inesperado de este personaje y su indignísima servidumbre, su fidelísimo juramento y su crudelísima muerte no obligan a aquellos dioses a sonrojarse, es verdad que son etéreos y que no tienen sangre.

Y en aquella época no faltaron gravísimos males dentro de las murallas[106]. Pues, a causa de una crecida del río Tíber mucho mayor de lo acostumbrado, quedaron arrasadas casi todas las zonas bajas de la ciudad, unas arrastradas por un empuje similar al de un torrente, otras encharcadas y desmoronadas como en un estancamiento permanente. Después, a esta catástrofe siguió un incendio más pernicioso, que, tras afectar a algunos de los edificios más elevados que rodeaban el foro, no respetó siquiera a su tan familiar templo de Vesta, donde las vírgenes, no tanto reverenciadas como condenadas, acostumbraban a ofrendarle una especie de vida eterna con la diligentísima renovación de la leña. Pero entonces allí el fuego no sólo vivía, sino que incluso se recrudecía. Al ser incapaces las vírgenes, aterrorizadas por el ímpetu del incendio, de salvar los fatídicos objetos sagrados, que ya habían causado perjuicio a tres ciudades en las que se habían hallado, el pontífice Metelo, olvidándose por un momento de su seguridad, los rescató precipitándose sobre ellos, quedando medio chamuscado. Así pues, ni el fuego le reconoció, ni había allí realmente ninguna divinidad que no hubiera huido de haber estado. Por consiguiente el ser humano fue más provechoso para los objetos consagrados a Vesta de lo que aquéllos pudieron serlo para éste. Pero si no eran capaces de repeler el fuego de sí mismos, ¿en qué podían ayudar contra aquellas aguas y aquellas llamas a la ciudad cuya salud se creía que protegían? Por así decirlo, los propios hechos

pusieron de manifiesto que aquéllos no tuvieron ningún poder en absoluto. Y yo en ningún momento los pondría como objeción si afirmasen que aquellos objetos no habían sido consagrados para proteger estos bienes temporales, sino para simbolizar los eternos, y que, por ese motivo, aun siendo connatural a ellos perecer porque son corpóreos y visibles, aquello por lo que habían sido consagrados no sufría menoscabo alguno, y que podían ser restaurados de nuevo para los mismos usos. Pero ahora consideran con admirable ceguera que por medio de unos objetos sagrados perecederos pudo conseguirse que la salvación terrena y la felicidad temporal de la ciudad se tornaran imperecederas. Por ello, cuando se demuestra que, aun hallándose presentes aquellos objetos sagrados, cayó sobre ellos la pérdida de la salud o la infelicidad, se avergüenzan de cambiar una opinión que no pueden defender.

19

Respecto a la Segunda Guerra Púnica, resultaría excesivamente prolijo recordar los desastres de los dos pueblos que mantuvieron entre sí un conflicto de tan gran alcance, de tal modo que el vencedor fue más semejante al vencido, según reconocen incluso aquellos que no se propusieron tanto la tarea de narrar las guerras en las que participó Roma como la de alabar al Imperio Romano[107]. Lo cierto es que cuando Aníbal emergió desde Hispania, tras cruzar los montes Pirineos, atravesar la Galia e irrumpir a través de los Alpes, acrecentadas sus fuerzas en tan largo rodeo, precipitándose por las gargantas de Italia a la manera de un torrente devastándolo o sometiéndolo todo, ¡qué encarnizados combates se entablaron, cuántas veces los romanos fueron superados! ¡Cuántas ciudades se pasaron al enemigo, cuántas fueron capturadas y aplastadas! ¡Cuán terribles batallas y cuántas veces trajeron la gloria a Aníbal con la calamidad para los romanos! Pero sobre el admirablemente terrible desastre de Canas[108] ¿qué puedo decir, cuando se cuenta de Aníbal que, aun siendo de índole extremadamente cruel, hastiado sin embargo de semejante matanza de sus atroces enemigos, ordenó que se les tuviera consideración?[109] De allí envió tres modios de anillos de oro a Cartago, para que comprendiesen que en aquel combate había caído tanta nobleza romana que resultaría más fácil de abarcar por su peso que mediante su recuento, y para que de ahí se considerase que el desastre del resto de la tropa, tanto más numerosa realmente cuanto más débil, que yacía sin anillos, debía antes conjeturarse que precisarse[110]. En una palabra, siguió tal escasez de soldados que los romanos reclutaron reos con la promesa de indulto, concedieron a los esclavos la libertad, y con ellos no se reforzó, sino más bien se creó, un ejército vergonzoso. A los esclavos, o mejor dicho, para no causarles ofensa, a los ya libertos, dispuestos a luchar por la República Romana, les faltaron las armas[111]. Fueron arrancadas de los templos, como si los romanos les dijeran a sus dioses: dejad lo que tuvisteis durante tanto tiempo

sin objeto, no vaya a ser que por casualidad nuestros esclavos puedan hacer algo útil de allí de donde vosotros, nuestras divinidades, no pudisteis hacer nada. Entonces, al faltar dinero público para pagar las soldadas, se destinaron los recursos privados a usos públicos, y cada uno entregó sus posesiones con tal generosidad que el mismísimo senado no se reservó nada de oro, excepto el sello y la bula[112] personales, miserables insignias de su dignidad, y cuánto más los restantes órdenes y tribus. ¿Quién podría soportar a éstos si en nuestros tiempos se vieran forzados a tales estrecheces, si ahora apenas los soportamos cuando por un placer superfluo se da más a los histriones de lo que entonces se entregó a las legiones como última posibilidad de salvación?

20

Pero en todos estos desastres de la Segunda Guerra Púnica no hubo nada más lamentable y más digno de triste queja que la destrucción de los saguntinos[113]. Lo cierto es que esta ciudad de Hispania, amiguísima del pueblo romano, fue arrasada por guardar su lealtad a dicho pueblo. En efecto, Aníbal, una vez roto el pacto con los romanos, buscó a partir de aquella situación un pretexto para provocarlos a la guerra. Con ese objetivo asediaba ferozmente Sagunto. Cuando dicho asedio fue conocido en Roma, fueron enviados embajadores a Aníbal, para que lo levantara. Tratados por éste con desprecio, prosiguen hasta Cartago, exponen sus quejas por la ruptura del tratado y regresan a Roma sin conseguir su propósito. Mientras se producen tales dilaciones, aquella desgraciada ciudad, opulentísima, queridísima para su república y para la romana, fue destruida por los cartagineses al octavo o noveno mes. Produce horror leer su final, y cuánto más escribirlo. No obstante lo recordaré brevemente; pues atañe mucho al asunto que se trata. En primer lugar se consumió por el hambre; efectivamente, se cuenta que algunos incluso llegaron a alimentarse con los cadáveres de los suyos. Después, cansada de todas aquellas vicisitudes, a fin de evitar al menos caer cautiva en manos de Aníbal, construyó una inmensa pira pública a la que todos, tanto ellos mismos como sus familiares, se arrojaron mientras ardía, tras haber sido también degollados con la espada. Aquí podrían haber hecho algo los dioses glotones y canallas, ávidos de la grasa de los sacrificios y prestos a engañar con la nebulosa de las falsas profecías; aquí podrían haber hecho algo, podrían haber ayudado a una ciudad amiguísima del pueblo romano, no haber permitido que pereciera por conservar su lealtad. Ellos mismos precisamente actuaron como mediadores cuando ésta se vinculó a la República Romana por medio de una alianza. Así pues, a pesar de preservar fielmente el tratado al que se había unido con el beneplácito de los propios dioses guardianes, se había ligado lealmente y se había vinculado mediante juramento, fue asediada, oprimida, arrasada por un pérfido. Si esos mismos dioses aterrorizaron después a Aníbal con rayos y tempestades cuando se hallaba cerca de las murallas de Roma y lo hicieron marchar lejos de allí, debieron haber actuado

al principio de forma semejante. Me atrevo a afirmar con toda seguridad que los dioses hubieran tenido más derecho a mostrar su furia con una tempestad favorable a unos aliados de los romanos que se pusieron en peligro para no quebrantar su lealtad hacia los mismos, y que entonces no poseían ningún recurso, que para beneficio de los propios romanos, que luchaban para sí mismos y eran poderosos contra Aníbal. Por consiguiente, si hubieran sido protectores de la felicidad y la gloria romana, hubieran apartado de ella la grave culpa de la desgracia de Sagunto; pero ahora ¡cuán insensatamente creen que Roma no pereció bajo un Aníbal vencedor gracias a aquellos dioses protectores, que no pudieron ayudar a la ciudad de Sagunto para que no pereciera por su amistad hacia ella! Si el pueblo de los saguntinos hubiera sido cristiano y hubiera soportado algo semejante por la fe evangélica, aunque no se hubiera destruido a sí mismo por el hierro y el fuego, sin embargo, si hubiera soportado la destrucción por la fe evangélica, lo hubiera hecho con la esperanza en la que había sustentado su fe en Cristo, no de una recompensa para un brevísimo espacio de tiempo, sino para la eternidad sin fin. Pero en favor de estos dioses de los que se cuenta que se les rinde culto y a los que se les busca como dignos de adoración a fin de tener a salvo la felicidad que ofrecen estos bienes efímeros y pasajeros, ¿qué nos responderán quienes los defienden y justifican respecto a la perdición de los saguntinos sino lo mismo que respecto a la muerte de aquel Régulo? En realidad, existe la siguiente diferencia: que aquél era un solo hombre, ésta toda una ciudad; sin embargo, la causa de la destrucción de uno y otra fue la conservación de la lealtad. Efectivamente, por causa de ella aquél quiso volver junto a los enemigos, y ésta no quiso pasarse a ellos. Así pues, ¿el hecho de guardar la lealtad provoca la ira de los dioses? ¿Acaso pueden, aun gozando del favor de los dioses, perecer no sólo algunas personas, sino ciudades enteras incluso? Escojan si desean una u otra cosa. Si, en efecto, aquellos dioses se enojan porque se guarda la lealtad, que busquen unos pérfidos que les adoren; pero si pueden perecer las personas y las ciudades afectadas por muchos y graves sufrimientos aun gozando de su favor, su culto no proporciona en absoluto el fruto de aquella felicidad. Así pues, dejen de enojarse aquellos que creen que se han vuelto desgraciados a causa de la abolición de los ritos de sus dioses. En efecto, no sólo estando aquellos presentes, sino también siéndoles propicios, podrían, no ya como ahora murmurar sobre su desgracia, sino, como entonces Régulo y los saguntinos, perecer totalmente incluso, tras sufrir horribles tormentos.

21

Por otra parte, entre la segunda y la última guerra contra Cartago, cuando Salustio dijo que los romanos vivían con óptimas costumbres y máxima concordia[114] (y omito muchos datos teniendo en cuenta los límites de la obra emprendida), en aquella misma época, pues, de óptimas costumbres y máxima concordia, aquel Escipión, liberador de

Roma y de Italia, que puso fin de forma gloriosa y admirable nada menos que a la Segunda Guerra Púnica, tan horrenda, tan destructiva, tan peligrosa, vencedor de Aníbal y dominador de Cartago, cuya vida desde la juventud se describe entregada a los dioses y nutrida en los templos, sucumbió ante las acusaciones de sus enemigos. Privado de una patria que salvó y liberó con su valor, pasó y concluyó el resto de su vida en la ciudad de Linterno[115], no sintiendo añoranza alguna de Roma tras su insigne triunfo, hasta el extremo de que, según cuentan, ordenó que cuando muriera no se celebrase siquiera un funeral en su honor en su ingrata patria[116]. Después, por esa misma época, el lujo asiático, peor que ningún enemigo, se insinuó por vez primera en Roma, a través de Gneo Manlio[117], procónsul que había triunfado sobre los galogriegos. Se cuenta en efecto que entonces por primera vez se vieron lechos cubiertos de bronce y costosos tapices[118]; entonces se introdujeron en los banquetes citaristas y otras perversiones licenciosas. Pero ahora me he propuesto hablar acerca de aquellos males cuyo sufrimiento no toleran los seres humanos, no de aquellos que cometen de buen grado. De ahí que aquello que recordé acerca de Escipión, que tras sucumbir ante sus enemigos murió fuera de la patria a la que liberó, atañe especialmente a la presente discusión, porque las divinidades romanas, de cuyos templos apartó a Aníbal, no le trataron con reciprocidad, teniéndose en cuenta que se les rinde culto únicamente por la felicidad presente. Pero como Salustio dijo que allí en aquella época las costumbres fueron óptimas, consideré que debía hacerse mención del lujo asiático, para que se comprenda que Salustio expuso los hechos a modo de comparación con otros tiempos, en los cuales las costumbres fueron peores, sobre todo en sus gravísimas discordias. Pues entonces, esto es entre la segunda y la última guerra contra Cartago, fue promulgada también aquella ley Voconia[119], por la que nadie pudiera hacer heredera a una mujer, ni siquiera a una hija única. Ignoro si podría decirse o pensarse algo más injusto que esta ley. Y, sin embargo, durante todo el intervalo entre las dos guerras púnicas la infelicidad fue más tolerable. Durante las guerras el ejército sólo sufría las fatigas en el exterior, pero se consolaba con las victorias; por el contrario en la patria no se desencadenaba discordia alguna, como en otras épocas. Pero en la última guerra Púnica la émula del Imperio Romano fue arrasada hasta los cimientos con un solo ataque del segundo de los Escipiones, que por este hecho adquirió también el sobrenombre de Africano. Después la República Romana se vio abrumada por tal cúmulo de males que queda demostrado que, con la prosperidad y seguridad de la situación —por lo que dichos males se sumaron a unas costumbres corrompidas en exceso—, Cartago resultó más perniciosa tras ser tan rápidamente destruida de lo que lo había sido antes como adversaria durante tanto tiempo. De todo este periodo hasta César Augusto, que, según parece, arrebató totalmente a los romanos una libertad no ya gloriosa en opinión de los mismos, sino conflictiva, perniciosa, y ya totalmente sin nervio y languideciente, y lo devolvió todo al arbitrio propio de un rey, y en apariencia instauró

y renovó la república como si se hubiera derrumbado por enfermiza vetustez, de todo este periodo, digo, omito las sucesivas derrotas bélicas producidas por unas u otras causas, y el tratado numantino, mancillado con horrenda ignominia. Habían volado los pollos sagrados de la jaula y, según dicen, le habían dado al cónsul Mancino[120] malos augurios; como si durante tantos años, en los que aquella pequeña ciudad asediada había causado problemas al ejército romano y empezaba a aterrorizar a la propia República Romana, no la hubieran atacado otros con distinto augurio.

22

Pero, como he dicho, omito estos hechos, aunque en modo alguno podría dejar de mencionar que Mitrídates, rey de Asia, ordenó matar en un solo día a los ciudadanos romanos que estuvieran de viaje en Asia, dondequiera que se encontrasen, y dedicados en gran número a sus negocios; así se hizo[121]. ¡Qué lamentable el cariz de la situación! ¡Qué repentinamente cualquiera, dondequiera que había sido hallado, en el campo, en el camino, en la ciudad, en casa, en la aldea, en el foro, en el templo, en el lecho, en el banquete, había sido asesinado de forma inesperada y sin piedad! ¡Qué gemidos de los que morían, qué lágrimas de los que miraban, y quizá también las hubo de los que mataban! ¡Qué dura la necesidad de los huéspedes, no sólo de ver aquellas nefandas matanzas en su casa, sino también de perpetrarlas, transformados de repente sus semblantes de aquella afable y humana dulzura para realizar en tiempo de paz aquel negocio hostil, diría que con heridas totalmente recíprocas, al ser heridos el asesinado en el cuerpo y el asesino en el alma! ¿También todos estos despreciaron los augurios? ¿Acaso no tenían ni dioses domésticos ni públicos a los que consultar cuando marcharon de sus casas hacia aquel viaje sin retorno? Si esto es así, no tienen ésos por qué quejarse de nuestros tiempos en esta causa; hace tiempo que los romanos desprecian estas vanidades. Pero si los consultaron, respondan de qué sirvieron tales consultas cuando fueron lícitas, al menos según las leyes humanas, al no haber nadie que las prohibiera.

23

Pero recordemos ya brevemente, en la medida de nuestras posibilidades, aquellos males que fueron tanto más lamentables cuanto más internos: discordias civiles o, mejor dicho, inciviles, y no ya sediciones, sino incluso auténticas guerras entre ciudadanos, donde se derramó tanta sangre, donde las pasiones de los partidos no se recrudecían en las disensiones y los debates de las asambleas entre unos y otros, sino ya abiertamente con la espada y las armas. Las guerras con los aliados, las guerras contra los esclavos, las guerras civiles, ¡cuánta sangre romana derramaron, cuánta devastación y desolación causaron a Italia! Pues antes que el Lacio, su aliado, se movilizara contra Roma[122], todos

los animales destinados a uso de las personas —perros, caballos, asnos, bueyes, y cualquier otra bestia que hubiera estado bajo el dominio humano—, asilvestrados de pronto y olvidándose de su mansedumbre doméstica, vagaban libres tras abandonar sus moradas, e impedían todo acercamiento no sólo de extraños, sino también de sus amos, no sin resultado de muerte o de peligro para el que se atreviese a hostigarlos de cerca. ¡De qué gran mal fue señal, si fue una señal lo que constituyó tan gran mal en sí mismo, incluso si no fue una señal! Si esto hubiera sucedido en nuestros tiempos, tendríamos que soportar a ésos más rabiosos de lo que aquéllos soportaron a sus animales.

24

En cambio, el comienzo de los males civiles se halla en las sediciones de los Gracos[123], provocadas por las leyes agrarias. Pretendían, en efecto, repartir entre el pueblo los campos que la nobleza poseía de manera injusta. Pero atreverse a poner fin a una injusticia ya antigua resultó peligrosísimo, o, mejor dicho, como el propio asunto demostró, perniciosísimo. ¡Qué muertes se produjeron cuando el primero de los Gracos fue asesinado! ¡Qué muertes también cuando lo fue su otro hermano, sin que hubiera pasado mucho tiempo! Pues se quitaba la vida a nobles y a quienes no lo eran, no según las leyes ni la legitimidad de las autoridades, sino en tumultos y choques armados. Después del asesinato del segundo de los Gracos, el cónsul Lucio Opimio[124], que se había levantado en armas contra él dentro de la urbe, y aplastado y muerto aquél con sus aliados, había provocado una gran matanza de ciudadanos, tras realizar una investigación persiguiendo a los demás mediante procedimientos judiciales, se cuenta que hizo ejecutar a tres mil personas. De ello se puede comprender la gran cantidad de muertos que pudo causar un turbio choque armado, cuando una instrucción judicial supuestamente reglada produjo tanta. El asesino vendió al cónsul la cabeza del propio Graco por su peso en oro; este pacto en efecto había precedido a la matanza. En ella fue también asesinado el consular Marco Fulvio con sus hijos[125].

25

Por un decreto del senado verdaderamente lleno de elegancia, en aquel mismo lugar donde se originó aquel mortífero tumulto, donde cayeron tantos ciudadanos de uno y otro orden, se construyó el templo de la Concordia, para que, como testigo del suplicio de los Gracos, hiriese los ojos de los demagogos y punzase su memoria. Pero ¿qué otra cosa fue sino una burla hacia los dioses eso de construir un templo en honor a aquélla, que, de haberse hallado en la ciudad, ésta no se hubiera derrumbado desgarrada por tantas disensiones? A no ser que por casualidad la Concordia, como culpable de este crimen por haber abandonado los espíritus de los ciudadanos, mereció ser recluida en

aquel templo a modo de prisión. ¿Por qué, pues, si quisieron ser coherentes con los hechos, no construyeron allí más bien un templo a la Discordia?[126] ¿Dan acaso alguna razón para que la Concordia sea una diosa y la Discordia no lo sea, de modo que, según la distinción de Labeón, aquélla sea buena, pero ésta malvada?[127] Y no parece que este mismo haya seguido otro argumento que el haber advertido que en Roma se construyó un templo también para la Fiebre, así como para la Salud[128]. De ese modo, pues, debió construirse uno no sólo para la Concordia sino también para la Discordia. Así, los romanos quisieron vivir en situación de riesgo por la ira de tan malvada diosa, y no recordaron que la caída de Troya tuvo su origen en una ofensa contra la misma. Como no había sido invitada a la mesa de los dioses, provocó la rivalidad de tres diosas colocando ante ellas una manzana de oro; de ahí la disputa entre dichas divinidades, la victoria de Venus, el rapto de Helena y la destrucción de Troya. Por ello, si por casualidad ya perturbaba la ciudad con tantos tumultos a causa de su indignación por no haber merecido tener ningún templo entre los dioses en la urbe, ¡cuánto más atrozmente pudo encolerizarse al ver en el lugar de aquella matanza, es decir, en su teatro de operaciones, un templo construido a su adversaria! Aquellos eruditos y sabios se enojan con nosotros porque nos burlamos de estas vanidades, y, sin embargo, los adoradores de los dioses buenos y malos no encuentran salida a esta cuestión de la Concordia y la Discordia, ya hayan descuidado el culto de las mismas y hayan preferido a Fiebre y a Belona en su lugar, para las que crearon templos en la Antigüedad, ya les hayan rendido culto también a éstas, cuando, al abandonarles así la Concordia, la Discordia en su ensañamiento les arrastró a las guerras civiles.

26

Consideraron que debía oponerse a los demagogos el templo de la Concordia, magnífico obstáculo para la sedición, testigo de la muerte y el suplicio de los Gracos. De cuánto provecho obtuvieron de ello son prueba los acontecimientos más graves que siguieron. Pues los sediciosos se esforzaron en lo sucesivo no en evitar el ejemplo de los Gracos, sino en superar su proyecto, como Lucio Saturnino, tribuno de la plebe[129] y Gayo Servilio, pretor[130], y mucho después Marco Druso[131], por todas cuyas sediciones en primer lugar estallaron matanzas durísimas ya entonces, después las guerras sociales, en las que Italia se vio gravemente afectada y conducida a una asombrosa devastación y desolación. Después se sucedieron la guerra servil[132] y las guerras civiles. ¡Qué combates se entablaron, qué derramamiento de sangre, de modo que prácticamente todas las gentes de Italia, gracias a las cuales sobre todo poseía su poder el Imperio Romano, eran sometidas como si de salvajes bárbaros se tratara![133] Los historiadores apenas pudieron explicar satisfactoriamente cómo se entabló la guerra servil a partir de poquísimos

gladiadores, en concreto de menos de setenta, a qué gran número y cuán violento y feroz se extendió, a qué generales del pueblo romano superó dicho número, qué ciudades y regiones devastó y hasta qué punto. Y no fue ésta la única guerra servil, sino que los esclavos habían devastado anteriormente la provincia de Macedonia, y después Sicilia y la zona costera[134]. ¿Quién sería capaz de contar de acuerdo con la magnitud de los hechos cuántos y cuán horrendos actos cometieron, en primer lugar los latrocinios, y después las encarnizadas guerras de los piratas?[135]

27

Una vez que Mario, manchado ya con la sangre de sus conciudadanos y muertos muchos de sus adversarios políticos, huyó vencido de la urbe, apenas respirando un poco la ciudad, para usar palabras de Tulio, «Cina venció después con Mario. Entonces, con la muerte de los más ilustres varones, se extinguieron las luces de la ciudad. Más adelante Sila vengó la crueldad de esta victoria, sin que haya necesidad de mencionar con qué gran merma de ciudadanos y con qué enorme calamidad para la república»[136]. Sobre esta venganza, que fue más perniciosa que si se hubieran dejado impunes los crímenes castigados, dice también Lucano:

> «La medicina excedió la medida y llegó demasiado lejos allí donde la mano fue dirigida por el mal. Perecieron los culpables, pero cuando ya sólo podían quedar culpables[137]».

En aquella guerra de Mario y Sila, exceptuados aquellos que cayeron fuera de las murallas en el campo de batalla, dentro de la mismísima ciudad las calles, las plazas, los teatros y los templos se llenaron a su vez de cadáveres, de modo que difícilmente se podía discernir cuándo provocaron más muertes los vencedores, si antes, para vencer, o después, porque habían vencido. Una vez que se produjo la victoria de Mario, tras concederse a sí mismo el retorno del destierro, aparte de las matanzas indiscriminadas realizadas por doquier, la cabeza del cónsul Octavio[138] fue colocada en las columnas rostrales, los Césares[139] fueron degollados por Fimbria[140] en sus casas, los dos Crasos[141], padre e hijo, fueron sacrificados el uno a la vista del otro, Bebio y Numitorio[142] murieron arrastrados con un garfio, esparcidas sus vísceras, Cátulo[143] se sustrajo de las manos de sus enemigos mediante la ingestión de un veneno, Mérula, el flamen dial, tras cortarse las venas, incluso aplacó a Júpiter con su sangre[144]. Y a la vista del propio Mario eran asesinados sistemáticamente aquellos a los que no había querido tender su diestra cuando le saludaban.

Pero la subsiguiente victoria de Sila, vengadora por lo visto de aquella crueldad, después del derramamiento de tanta sangre ciudadana con que había sido conseguida, acabada ya la guerra, siguiendo aún vivas las enemistades, se mostró mucho más cruel durante la paz. Ya incluso después de las matanzas antiguas y más recientes de Mario el Mayor se habían sumado otras más cruentas por parte de Mario el Joven y Carbón[145], del mismo partido de Mario, que, bajo la amenaza de Sila, desesperando no sólo de la victoria sino también de la propia salvación, lo llenaron todo con sus particulares ajustes de cuentas. Pues, aparte del estrago que se extendió por doquier de forma generalizada[146], hallándose sitiado también el senado, sacaban a sus miembros de la misma curia como si de una cárcel se tratase, para ser pasados por la espada[147]. El pontífice Mucio Escévola, puesto que nada se consideraba más sagrado entre los romanos que el templo de Vesta, abrazaba el propio altar cuando fue muerto, y casi extinguió con su sangre aquel fuego que siempre ardía con celo perpetuo de las vírgenes[148]. Después Sila entró en la ciudad victorioso, y abatió en la Villa Pública[149] en el recrudecimiento no ya de la guerra, sino de la propia paz, a siete mil de los que se habían rendido (y por lo tanto desarmados), no en medio de la lucha, sino mediante una orden. En toda la ciudad todo partidario de Sila mataba a quien le placía, de ahí que no podían en absoluto llevar la cuenta de tantas muertes, hasta que se sugirió a Sila que debía permitir vivir a algunos, para que hubiese a quienes pudieran gobernar los vencedores[150]. Entonces, retirada ya la licencia de degollar que furibunda lo recorría todo por doquier, con grandes parabienes se expuso la famosa tabla que contenía dos mil nombres de ciudadanos de uno y otro orden de la nobleza, es decir, del ecuestre y el senatorial, que debían ser muertos o proscritos[151]. Causaba tristeza el número, pero consolaba la moderación; y no era tanta la tristeza porque caían tantos cuanta la alegría porque los restantes no tenían que temer. E incluso, en el caso de algunos de aquellos a los que se había ordenado dar muerte, la misma seguridad de los restantes, a pesar de su crueldad, lamentó las refinadas formas de ejecución. En efecto, uno fue despedazado por las manos de quienes le desgarraban sin usar la espada, unos seres humanos a otro ser humano vivo, de una forma más cruel que aquella con que las fieras acostumbran a descuartizar un cadáver abandonado. Otro, tras sacársele los ojos y amputársele los miembros a pedazos, fue obligado a vivir durante largo tiempo entre tan crueles tormentos, o, mejor dicho, a morir durante largo tiempo. Fueron entregadas a pública subasta algunas nobles ciudades, como si de fincas se tratase; y en un caso concreto se ordenó que toda ella fuera pasada a cuchillo, como si se ordenara ejecutar a un solo reo[152]. Estas acciones se llevaron a cabo durante la paz que siguió a la guerra, no para acelerar la consecución de la victoria, sino para que no se menospreciase la conseguida.

La paz rivalizó en crueldad con la guerra y venció. Pues aquélla abatió a personas armadas, ésta a otras inermes. La guerra consistía en que quien recibía un golpe lo devolviera si podía; en cambio la paz no en que viviera quien había escapado, sino en que el que moría no pudiera oponer resistencia.

29

¿Qué furia propia de pueblos extranjeros, qué crueldad de bárbaros puede compararse a esta victoria de ciudadanos sobre ciudadanos? ¿Qué ha visto Roma más funesto, más repugnante y más amargo, el ataque en otro tiempo de los galos y más recientemente de los godos o la ferocidad de Mario y Sila y de otros ilustrísimos miembros de sus partidos —que eran como lumbreras de los suyos— contra sus propios miembros? Es cierto que los galos degollaron a todo miembro del senado que pudieron encontrar en el conjunto de la ciudad, excepto en la colina del Capitolio, que, de algún modo, fue el único lugar que se defendió; pero a los que estaban acantonados en aquella colina al menos les vendieron a cambio de oro la vida, que, aunque no pudieran arrebatársela por el hierro, sin embargo podían consumirla por medio del asedio. Los godos, por su parte, perdonaron a tantos senadores que resulta más sorprendente que hubiesen matado a algunos. Pero, en cambio, Sila, estando aun vivo Mario, ocupó victorioso el mismísimo Capitolio, que había estado a salvo de los galos, para decretar las matanzas, y al habérsele escabullido Mario fugitivo para regresar más feroz y sanguinario, él privó a muchos de la vida y los bienes en el Capitolio por medio incluso de un senadoconsulto. Y, por otro lado, estando ausente Sila ¿hubo algo sagrado para los partidarios de Mario y que mereciera su respeto, cuando no perdonaron a Mucio, ciudadano, senador y pontífice cuando rodeaba con lastimeros abrazos la propia ara donde se hallaban, según dicen, los hados romanos? Finalmente, aquella última lista de Sila, para omitir otras innumerables muertes, degolló a más senadores de los que incluso los godos pudieron expoliar.

30

Así pues, ¿con qué descaro, con qué sentir, con qué desvergüenza, o, mejor dicho, con qué locura no imputan aquellas guerras a sus dioses, e imputan éstas a nuestro Cristo? Las crueles guerras civiles, más amargas que todas las guerras contra enemigos externos, según confiesan incluso sus historiadores, por las cuales aquella república se consideró no ya afectada, sino totalmente perdida, se originaron mucho antes de la venida de Cristo. Por una concatenación de crímenes como detonante, de la guerra de Mario y Sila llegaron a la de Sertorio[153] y Catilina[154] (de los cuales, aquél había sido proscrito por Sila, éste sustentado), de ahí a la de Lépido y Cátulo[155] (de los cuales, uno

deseaba anular las acciones silanas, el otro reivindicarlas), de ahí a la de Pompeyo y César (de los cuales, Pompeyo había sido seguidor de Sila y había igualado su poderío o incluso lo había superado; César, por su parte, no soportaba el poderío de Pompeyo, solamente porque él no lo tenía, aunque lo superó una vez vencido y muerto aquél), y de aquí al otro César, que después fue llamado Augusto, bajo cuyo gobierno nació Cristo. Pues el propio Augusto también sostuvo guerras civiles contra muchos ciudadanos, y en éstas también perecieron muchos personajes de gran relieve, entre los cuales se halla incluso Cicerón, aquel elocuente experto en el gobierno de la república. De hecho, a Gayo César, vencedor de Pompeyo, que ejerció con clemencia su victoria en la guerra civil y regaló la vida y la dignidad a sus adversarios, le apuñalaron algunos nobles senadores conjurados en la propia curia en nombre de la libertad de la república, porque, supuestamente, aspiraba a convertirse en monarca. Después Antonio, muy diferente de él en sus costumbres, y mancillado y corrompido por toda clase de vicios, parecía ambicionar su poderío, frente a la enconada resistencia que le oponía Cicerón en nombre de aquella misma libertad de la patria. Entonces surgió aquel joven de admirables cualidades, un segundo César, hijo adoptivo de aquel Gayo César, que, como acabo de decir, después fue llamado Augusto. Cicerón prestaba su apoyo a este joven César para que su poderío se nutriera contra Antonio, con la esperanza de que, una vez rechazada y reprimida la tiranía de aquél, éste instauraría la libertad de la república, tan ciego e incapaz de prever el futuro que aquel mismo joven, cuya dignidad y potestad apoyaba, permitió que no sólo el mismo Cicerón fuera asesinado por Antonio en un pacto de supuesto entendimiento, sino que también sometió a su propio dominio la misma libertad de la república por la que él había clamado tanto.

31

Que acusen a sus dioses de tan grandes males aquellos que son ingratos con Cristo, Nuestro Señor, por tantos bienes. No hay duda de que cuando sucedían dichos males, las aras de las divinidades ardían por el incienso de Saba, exhalaban el aroma de las guirnaldas recientes[156], descollaban los sacerdocios, los recintos consagrados resplandecían, se hacían sacrificios, se celebraban juegos, el delirio invadía los templos, mientras por todas partes los ciudadanos derramaban tanta sangre de ciudadanos, no sólo en los demás lugares, sino también entre los mismísimos altares de los dioses. No eligió Tulio un templo donde refugiarse porque en vano lo había elegido Mucio. En cambio éstos, que de forma mucho más indigna hacen escarnio de los tiempos cristianos, o bien se refugiaron en los lugares especialmente consagrados a Cristo o bien incluso los propios bárbaros los trasladaron allí para que siguieran vivos. Esto yo lo sé, y cualquiera cuyo juicio no se halle mediatizado por la pasión del partidismo, muy fácilmente lo reconocerá conmigo (y omito el resto de las numerosas cuestiones que ya he recordado, así como

otras muchas más que consideré tedioso recordar): si el género humano hubiera recibido la doctrina cristiana antes de las Guerras Púnicas, y hubiera seguido tan gran devastación como la que quebrantó Europa y África en dichas guerras, ninguno de esos hombres —cuyos ataques ahora soportamos— atribuiría aquellas desgracias a otra causa que no fuera la religión cristiana. Pero sus voces resultarían mucho menos tolerables, por lo que atañe a los romanos, si a la recepción y difusión de la religión cristiana hubiera seguido o bien aquella invasión de los galos, o bien aquella devastación causada por el río Tíber y por los incendios, o bien, lo que aventaja a todos los males, aquellas guerras civiles. Asimismo, si otros males que sucedieron de un modo tan increíble que se contaron entre los prodigios hubieran sucedido en los tiempos cristianos, ¿a quiénes, sino a los cristianos, se los reprocharían a modo de incriminación? Omito evidentemente aquellos que fueron más admirables que perniciosos, como bueyes que hablaron, niños aún no natos que pronunciaron algunas palabras desde el vientre de sus madres, serpientes que volaron, gallinas y hembras de la especie humana que cambiaron de sexo, y otros fenómenos similares que, según sus libros, no de ficción, sino de historia, ya sean verdaderas o falsas, no producen perjuicio a los humanos, sino estupor. Pero cuando llueve tierra, cuando llueve greda, cuando llueven piedras (no cuando se dice vulgarmente que graniza, sino cuando caen auténticas piedras), se trata sin duda de fenómenos capaces de provocar graves perjuicios. Leemos en sus libros que, al descender los fuegos del Etna desde la misma cumbre del monte hasta la costa cercana, el mar hirvió de tal modo que los peñascos se abrasaban y la pez de las naves se derretía. Éste fue un daño no precisamente leve, pero increíblemente asombroso. Escribieron a su vez que por el mismo ardor de los fuegos Sicilia se cubrió de tal cantidad de ceniza que las casas de la ciudad de Catania se derrumbaron por la sobrecarga y la presión; conmovidos por esta calamidad, los romanos misericordiosamente les exoneraron del tributo de aquel año. También consignaron por escrito que en África se propagó una plaga de langostas rayana en el prodigio cuando ya era provincia del pueblo romano; pues, una vez consumidos los frutos y las hojas de los árboles, dicen que se arrojó al mar en una enorme e inconmensurable nube; al morir ésta y ser devuelta a las costas contaminó el aire, originando una epidemia de tal gravedad que sólo en el reino de Masinisa cuentan que murieron ochocientas mil personas, y muchas más en los territorios cercanos a las costas. Afirman que entonces de treinta mil reclutas que había en Útica, quedaron diez mil. Así pues, ¿cuáles entre aquellos males no atribuiría a la religión cristiana una vanidad tal como la que sufrimos y a la que nos vemos obligados a responder, si los viera en los tiempos cristianos? Y, sin embargo, no los atribuyen a sus dioses, cuyo culto reclaman para no sufrirlos menos graves incluso, aun habiendo soportado aquellos mayores por los cuales antes se les rendía culto.

[1] Una alusión al fratricidio de Rómulo y al rapto de las sabinas puede verse en TERT., *Nat.* II 9, 19. Sobre el rechazo de este crimen por parte de los autores paganos *vid.* CIC., *Off.* III 10, HOR., *Epod.* VII 17.

[2] *Civ.* I 3-4.

[3] Padre de Príamo y anterior rey de Troya, pidió ayuda a Apolo y Neptuno para construir las murallas de la ciudad, pero al concluir el trabajo se negó a entregar el pago acordado. Neptuno envió como castigo a un monstruo marino, y en aquella ocasión fue Hércules el encargado de aniquilarlo a cambio de los caballos de Laomedonte. Tampoco en esta ocasión pagó lo acordado. Hércules como venganza destruyó la ciudad matando a su familia excepto a su hijo Príamo, al que entregó el reino. Sobre la perfidia de los troyanos, heredada de Laomedonte, *vid.* VIRG., *En.* IV 542, *Geórg.* I 502. Según HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 392, se trata de uno de los numerosos ejemplos en los que Agustín refleja la impotencia de los dioses paganos.

[4] *Il.* XX 302-308.

[5] VIRG., *En.* V 810-811.

[6] SAL., *Catil.* 14.

[7] VIRG., *En.* II 352.

[8] Paris, llamado también Alejandro, era hijo de Príamo y Hécuba. Tras nacer fue abandonado en el monte Ida a causa de un sueño de su madre, según el cual daba a luz a una antorcha que incendiaría Troya. Amamantado durante cinco días por una osa, fue recogido por el pastor Agelao, el mismo encargado de abandonarle. Criado en ese ambiente agreste destacó en su adolescencia por su belleza. Cuando Juno, Minerva y Venus se disputaron la manzana que la Discordia había lanzado en venganza por no haber sido invitada a las bodas de Peleo y Tetis, Paris hubo de actuar como juez, y eligió a Venus, que le había prometido el amor de la mujer más bella, lo que produjo la ira de las otras dos contrincantes y posteriormente la ruina de la ciudad. Paris acude a Troya para participar en unos juegos funerarios en los que venció en todas las pruebas. Allí fue reconocido por su hermana Casandra y Príamo lo acoge en el palacio. Incluido en una embajada que viajaba a Esparta, conoce allí a Helena, esposa de Menelao, la seduce en ausencia de éste, y la lleva a Troya. Su marido, tras reclamarla sin éxito, solicita ayuda a los griegos para que lo acompañen en una expedición contra la ciudad. Durante la contienda, a pesar de su actuación poco heroica, es quien consigue matar a Aquiles con una flecha lanzada al talón. Paris muere por una flecha envenenada lanzada por Filoctetes.

[9] SAL., *Catil.* 8.

[10] Alusión a la diosa Venus, que, a pesar de estar casada con Vulcano, es protagonista de multitud de aventuras galantes en la mitología. Para nuestro caso destaca su relación con el mortal Anquises, cuyo fruto sería el nacimiento de Eneas.

[11] Rey de Esparta y esposo de Helena.

[12] Vulcano fue pronto identificado con el griego Hefesto, dios del fuego y de la fragua. Sobre sus orígenes y su culto en Roma *vid.* nota a IV 11.

[13] VARRÓN, frg. 20 CARDAUNS. Según P. BOYANCÉ, «Sur la théologie de Varron», *REA 57* (1955), págs. 57- 84, esp. 64 frente a la doctrina de Escévola, Varrón admitía la divinización de personajes contemporáneos como algo útil para la república. Sobre estas cuestiones *vid. infra, Civ.* IV 27.

[14] Gén. 6, 4.

[15] Las vestales eran 6 sacerdotisas presididas por la *Vestalis Maxima*. Eran elegidas entre niñas de familias nobles entre 6 y 10 años. Se consagraban por un periodo de 30 años, en el que debían mantenerse vírgenes, tras el cual podían casarse si lo deseaban. Su principal función era el cuidado del fuego del templo de Vesta y de la preparación de productos rituales como la *mola salsa* y el *suffimen*. Sobre este sacerdocio *vid.* Th. WORSFOLD, *The history of the Vestal Virgins of Rome*, Londres, 1932, J. C. SAQUETA, *Las vírgenes vestales:*

un sacerdocio femenino de la religión pública romana, Madrid, 2000. Sobre el castigo aplicado a las vestales que incumplían sus votos *vid*. PLUTARCO, *Numa* 10.

[16] Uno de los relatos más conocidos es el de LIVIO, I 6, 3-7, 4: Rómulo y Remo deciden fundar una ciudad en el lugar en que fueron expuestos, pero ya que eran gemelos, la edad no serviría para discernir quién la gobernaría. Por ese motivo piden augurios a los dioses tutelares del lugar. Rómulo se coloca en el Palatino y Remo en el Aventino. Primero se le aparecieron a Remo seis buitres, pero a continuación fueron doce los que se le presentaron a Rómulo. Al no ponerse de acuerdo en si es más importante el orden temporal o el número de aves, se entabla una lucha a muerte entre los partidarios de cada uno de los hermanos, en la que cayó abatido Remo. También incluye una versión, más extendida en su opinión, según la cual Remo, para burlarse de su hermano, saltó las murallas de la ciudad, ante lo cual Rómulo lo mató.

[17] Se trata de C. Flavio Fimbria, partidario de Mario y Cina y conocido por su crueldad, enviado en 86 a. C. a luchar contra Mitrídates. Tras saquear Ilión en 85 a. C. descubre que Sila había firmado la paz con Mitrídates y se suicida en Pérgamo. *Vid*. LIVIO, *Epit*. 83, APIANO, *Guerra Mitridática* 53, PLUTARCO, *Sila* 25.

[18] VIRG., *En*. II 351-352. En esta ocasión la cita es exacta, mientas que en lo sucesivo Agustín utiliza *abscessere* en lugar del *excessere* virgiliano.

[19] Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 660, todo lo que se cuenta en este capítulo sobre la destrucción de Ilión se basa probablemente en LIV., LXXXIII. *Cf*. OBSEQ., 56 (116).

[20] VIRG., *En*. IX 247.

[21] LIV., V 47, 4.

[22] Jano era una de las divinidades romanas más antiguas, sin equivalencia en el panteón griego, y cuya función era la de presidir los pasos y los comienzos. Tenía consagrado el primer mes del año, *ianuarius*, del que era epónimo, el primer día de cada mes y las mañanas. También preside el principio de la vida, la generación humana y la de las plantas. Se representaba con dos caras *(Geminus, Bifrons)* una mirando a oriente y la otra a occidente porque abre y cierra las puertas del sol, y sus símbolos eran la llave y el báculo. Poseía un templo en el foro cuyas puertas permanecían abiertas en tiempos de guerra y cerradas en la paz, ya que simbolizaba la apertura y cierre de las campañas militares. Sobre Jano Ov., *Fast*. I 65-144, donde se describe su significado cósmico, VARRÓN, *Ling*. VII 27, MACROBIO, *Sat*. I 9. *Vid*. además G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Múnich, 1971 (1912), págs. 103-112, L. M. de PADIÉRNIGA, «Naturaleza de Jano según los Fastos de Ovidio», *Emerita* 10 (1942), 66-97, P. GRIMAL, «Le dieu Janus et les origines de Rome» *LH* 4 (1945), págs. 15-121, L. A. HOLLAND, *Ianus and the bridge*, Roma, 1961, DUMÉZIL, *La religion romaine*…, págs. 333-339, CONTRERAS- RAMOS- RICO, *Diccionario…, s. v*.

[23] *Civ*. VII 34.

[24] LIV., I 21, 6, CIC., *Rep*. II 27.

[25] En el año 235 a. C.

[26] SAL., *Catil*. 2, 1.

[27] VIRG., *En*. VIII 326-327. Agustín, según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 414, muestra con este ejemplo su aversión al imperialismo, cuyo precio fue la desaparición de la edad de oro de época de Numa y las sucesivas guerras.

[28] SAL., *Catil*. 6, 3.

[29] Sobre el prodigio de las lágrimas *vid*. OBSEQ., 28 (87), CIC., *Div*. I 98. En este pasaje Agustín sufre una confusión al hacer contemporáneos dos hechos históricos distantes en el tiempo, pues la guerra aquea concluyó en 146 a. C. con la toma de Corinto por parte de L. Mumio y la guerra contra Aristónico, pretendiente al trono de Pérgamo, lo hizo en 129 a. C. con la captura y ejecución del personaje.

[30] Se trata de Antíoco III el Grande, rey de Siria, derrotado por Cornelio Escipión en 190 a. C.

[31] Rey de Macedonia derrotado en la batalla de Pidna por Emilio Paulo en 167 a. C. El relato de este prodigio se halla en Liv., XLIII 13 y corresponde al año 169 a. C.

[32] VIRG., *En*. XI 836-857. Camila luchó al frente de los volscos en su guerra contra Eneas, muriendo a manos de Arrunte. Antes de que se produjera la lucha, Diana se lamenta por ella y cuenta sus orígenes: era hija de

Metabo, rey de los volscos, y de su esposa Casmila. Dicho rey fue expulsado de la ciudad de Priverno por sus súbditos, y en su huida llevó consigo a su hija. Cuando se disponía a cruzar el río Amaseno, por entonces desbordado, al darse cuenta de que no podría cruzarlo con ella a nado, decide atar a la niña a su lanza y arrojarla a la otra orilla, antes de lo cual la consagra a Diana y le pide su protección. Una vez conseguido esto, cruzó también a nado el río. A partir de ese momento, Camila pasó con su padre una vida agreste, fue criada con la leche de una yegua, y pronto aprendió de la diosa las artes guerreras.

[33] VIRG., *En*. X 464-465. Palante era un guerrero itálico aliado de Eneas muerto a manos de Turno. Antes de empezar el combate invocó a Hércules por la hospitalidad que le concedió su padre para que le ayudase. Hércules lloró al saber que no podía hacer nada por él.

[34] La fundación de la ciudad heredera de la vieja Troya en Italia se produjo en tres etapas. Eneas, tras casarse con Lavinia, hija del rey latino, fundó *Lavinium*, su hijo Ascanio Alba Longa, y, finalmente, Rómulo fundó Roma.

[35] Nombre romano del Asclepio griego. Hijo de Apolo y una mortal cuyo nombre varía según las versiones, fue confiado por su padre al centauro Quirón, que le enseñó la medicina, ciencia que presidirá después. Según LIVIO, X 47, el culto a esta divinidad se introdujo en Roma tras la consulta de los libros sibilinos durante la peste que asoló la ciudad en 293 a. C. Para ello se envió una embajada a Epidauro que regresó con una de las serpientes sagradas, que al desembarcar se dirigió a nado hasta la isla Tiberina, tras lo cual cesó la epidemia. Por ello la isla se consagró a dicha divinidad y en ella se le erigió un templo. *Vid*. M. BESNIER, *L'île Tibérine dans l'Antiquité*, París, 1902, págs. 135-248, *Vid*. además VAL. MAX., I 8, 2, Ov., *Met*. XV 622-745, OROS., *Hist*. III 22, 5, ARNOB., *Nat*. VII 44 (41), LACT., *Inst*. I 17, 15; II 7, 13.

[36] *Vid. supra, Civ*. I 30.

[37] Sobre su culto en Egipto *vid*. LUCIANO, *Toxaris* 28; *Jupiter Tragoedus* 42.

[38] Sobre esta divinidad y su culto *vid*. VAL. MÁX., II 5, 6, Cic., *Nat. deor*. III 63.

[39] Varrón dedica el libro XIV de sus *Antiquitates rerum divinarum* a los *di certi*, el XV a los *di incerti* y el XVI a los *di praecipui atque selecti*. Frente a la opinión de A. von DOMASZEWSKI, «Dei certi und dei incerti», *ARW* 10 (1907), 1-17, que considera a los *di certi* producto de la teología pontificia, Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruselas, 1997, pág. 171, que sigue a G. WISSOWA, «Die varronischen 'di certi' und 'incerti'», *Hermes* 56 (1921), 1 ПI 30, sostiene que se trata de una clasificación puramente varroniana, no atestiguada en el culto oficial, y que serviría para expresar el grado de certeza en el conocimiento del poder de cada dios, de modo que los *di certi* son aquellos cuyas atribuciones pudo establecer Varrón de forma precisa, mientras que los *incerti* son aquellos cuyo dominio le parecía más vago. Una crítica cristiana a esta división puede verse en TERT., *Nat*. II 9.

[40] VIRG., *En*. 1281-282.

[41] *Vid. supra*, II 17.

[42] VIRG., *En*. VII 318.

[43] LUCANO, I 1-2.

[44] VIRG., *En*. I 8-33. Alecto es una de las furias, a la que Juno encargó retrasar la boda de Eneas y Lavinia.

[45] Esposa de Héctor, héroe troyano muerto por Aquiles, con el que tuvo un solo hijo, Astianacte. Tras la caída de Troya correspondió como parte del botín de guerra a Neoptólemo, hijo de Aquiles, y rey de Epiro, mientras que Astianacte, según algunas versiones, fue muerto por éste para evitar que se convirtiera en vengador de Troya.

[46] Sobrenombre de Neoptólemo, *vid. supra*.

[47] LIV., I 12, 3-7. De *Stator, -oris*, 'el que detiene'.

[48] LIV., I 13.

[49] LIV., I 14. La muerte de Tito Tacio, que, según Livio, Rómulo no lamentò demasiado, se produjo del modo siguiente. Unos parientes de dicho rey expulsaron a una embajada laurentina. Ante la reclamación de los laurentes, Tacio se puso a favor de los suyos. Por estos motivos un día que fue a Lavinio a realizar un sacrificio

fue muerto en un tumulto.

[50] FLOR., *Epit*. I 3, 3.

[51] El combate entre Horacios y Curiacios es narrado en LIV., I 24-25.

[52] *Vid*. LIV., I 26.

[53] VIRG., *En*. X 821-830.

[54] *Vid. supra* I 6.

[55] VIRG., *En*. VI 814-815.

[56] SAL., *Catil*. 2, 2.

[57] Salm. X 3 (Vulg. IX).

[58] LIV., I 16, 4, CIC., *Rep*. II 17, II 20, FLOR., *Epit*. I 1, 17-18. HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, págs. 665-666, compara los tres relatos de la desaparición de Rómulo. Agustín coincide con Floro en el curso de la narración y en algunos detalles, entre los que destaca la mención de la causa del asesinato, y en que el mensajero se llama Julio Próculo frente al Próculo Julio de Livio y Cicerón. También Agustín incluye elementos que no están en Floro como la irritación del pueblo contra el senado que se ve en CIC., *Rep*. II 20.

[59] Cf. CIC., *Rep*. II 20, *Leg*. I 1, 3.

[60] Sobre los conocimientos de Agustín sobre astronomía *vid*. MARROU, *Saint Augustin et la fin*…, págs. 248-251, BARDY, *La cité de Dieu*…, pág. 794 n. comp. 32, que señala su admiración hacia los astrónomos, visible en *Conf*. V 3, 4, entre otros testimonios. Sin embargo, según ambos autores, las escasas alusiones no parecen demostrar un conocimiento profundo de la astronomía matemática. En este texto concreto MARROU, *Saint Augustin et la fin*…, pág. 249 n. 1, indica que podría haber una alusión de segunda o tercera mano a Eudoxio de Cnido.

[61] Esta idea aparece también en AG., *Epist*. 199, 34.

[62] CIC., *Rep*. II 17.

[63] La idea de la tempestad unida al eclipse aparece, como indica HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 666, en Floro, *Epit*. I 1, 17-8.

[64] CIC., *Rep*. II 32, pasaje perdido.

[65] *Catil*. III 2.

[66] Según MARROU, *Saint Augustin et la fin*…, I, pág. 44, aquí se cita un pasaje perdido del *Hortensius*, frg. 54. Sobre dicha obra *vid*. M. RUCH, *L'Hortensius de Cicéron, Histoire et reconstitution*, París, 1958.

[67] Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 656, el relato sobre la muerte de los reyes deriva de EUTR., I 3-7, donde aparecen datos como el del final de Numa, que no se encuentran en Livio.

[68] Cf. LIV., I 31.

[69] Cf. LIV., I 40, donde no lo matan con sus propias manos, sino que encargan el asesinato a dos pastores.

[70] Cf. LIV., 148, donde lo mata arrojándolo por las escaleras de la curia.

[71] Cf. LIV., I 55, donde construye el templo en el monte Tarpeyo tras la sumisión de Gabios.

[72] Cf. LIV., I 60.

[73] EUTR., I 11. Liv., I 60, indica que fueron a Caere, en Etruria.

[74] EUTR., I 8. El dato no coincide con LIV., I 60, que da una duración de 244 años a la monarquía.

[75] SAL., *Hist*. I fr. 11.

[76] *Vid. supra Civ*. II 17.

[77] VIRG*., En*. VI 820-821.

[78] LIV., I 56, 7.

[79] LIV., II 8, 5.

[80] SAL., *Hist*. I fr. 11, cf. II 18, 30.

[81] *Hist*. I fr. 12.

[82] Como indica HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 654, la lista de *exempla* que aparece a continuación sigue de cerca el texto de Livio, salvo pequeños detalles.

[83] Cf. LIV., III 18. Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 651, Livio no menciona el incendio del Capitolio, que sí aparece en OROSIO, *Hist*. II 12, 15, que a su vez incluye detalles que no se hallan en Agustín.

[84] *Vid. supra* II 16. LIV., III 31, 8-32, 2. Cf. OROS., *Hist*. II 13, 1.

[85] L. Minucio (LIV., IV 12-13).

[86] L. Quintio Cincinato, que entonces contaba 80 años.

[87] En este pasaje, según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. Il, pág. 651, Agustín sólo difiere de Livio en el *praenomen* del personaje, que en éste era Gayo.

[88] LIV., V 13. Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 651, éste es el único testimonio paralelo con Agustín.

[89] LIV., V 32, *vid. supra* II 17. La guerra contra Veyes se produjo entre 407 y 396 a. C.

[90] LIV., V 37-40.

[91] LIV., VII 1.

[92] LIV., VIII 18.

[93] LIV., IX 3-6.

[94] LIV., X 31.

[95] *Vid. supra*, n. 39.

[96] LIV., *Epit*. 12, OROS., *Hist*., III 22.

[97] LIV., *Epit*. 11. Se trata de la última secesión de la plebe, que en torno al año 287 a. C. se retiró al Janículo. Quinto Hortensio, que había sido nombrado dictador a raíz de los acontecimientos, hizo votar una ley por la que los plebiscitos afectarían a todos los ciudadanos, sin que hubiera necesidad de que los ratificase el senado.

[98] CIC., *Rep*. II 40. *Vid*. ERNOUT- MEILLET, *s. v. alo*, raíz con la que relacionan la etimología de *proles, proletarius*.

[99] En latín *Dico te, Pyrrhe, vincere posse romanos*, donde tanto *te* como *romanos* pueden ser sujeto u objeto del infinitivo, y, por lo tanto, la frase posee doble sentido: «digo que tú, Pirro, puedes vencer a los romanos» o «digo, Pirro, que los romanos te pueden vencer».

[100] OROS., *Hist*. IV 2.

[101] OROS., *Hist*. IV 5.

[102] CIC., *Div*. II 110-112.

[103] En el libro VI de las *Antiquitates rerum divinarum, de sacris aedibus*.

[104] El origen de los Juegos Seculares resulta oscuro. LIV., *Epit*. 49, habla de su institución en 249 a. C., durante la Primera Guerra Púnica, aunque ya antes existían unos juegos similares instituidos en época monárquica con motivo de una peste que asoló la ciudad y vinculados a la *gens Valesia* (ZÓSIMO, II 3, VAL. MÁX., II 4, 5). Su función era la de facilitar la renovación del siglo, concebido desde el punto de vista del ritual como un periodo de 110 años. Su organización era encomendada a los *quindecimviri sacris faciundis* siguiendo los libros sibilinos. Se dedicaban a los dioses infernales, Dis Pater y Prosérpina, pero Augusto cuando los renueva en el año 17 a. C. los dedica a Júpiter y Juno, y celebra ceremonias solemnes en honor de Apolo y Diana, divinidades celestes. Los últimos fueron celebrados en 204 d. C., bajo Septimio Severo. *Vid*. J. GAGÉ, *Recherches sur les Jeux Séculaires*, París, 1934, H. WAGENVOORT, «The origin of the ludi saeculares», *Studies in Roman literature; Culture and Religion*, Leiden, 1956, págs. 193-232.

[105] Colegio sacerdotal establecido por Numa, según la tradición, con un número de cinco miembros, y que en época de Sila llegaron a constituir un total de quince —aparte de los pontífices menores— presididos por el Pontífice Máximo. Se encargaban de la confección del calendario, del culto a Vesta, a los penates públicos, a la Tríada Capitolina, a las divinidades que no poseían un sacerdote específico y a las que representaban a la tierra y la fecundidad. Poseían la suprema autoridad religiosa, ocupándose del nombramiento y supervisión del resto de los sacerdotes. El Pontífice Máximo, elegido por el pueblo, podría compaginar este cargo, de carácter vitalicio, con las magistraturas civiles. Presidía los matrimonios por *confarreatio*, convocaba y presidía los comicios para la elección del *rex sacrorum* y de los flámines. Sobre este sacerdocio *vid.* A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les*

pontifices de l'ancienne Rome, Nueva York, 1975 (París, 1871), G. ROHDE, «Die Kultsatzungen der römischen Pontifices», *RVV* 25 (1936), 180.

[106] Sobre la incapacidad de los dioses paganos para evitar las catástrofes naturales *vid*. TERT., *Apol*. 40 2-5, *Nat*. I 9, 4-8, con ejemplos diferentes a los aquí aportados.

[107] FLOR., *Epit*. I 22, 1. Según HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 663, aunque no aparece mencionado, Floro es una de las principales fuentes históricas de Agustín.

[108] Sobre esta batalla, sucedida en 216 a. C., *vid*. LIV., XXII 40-49.

[109] EUTR., III 11.

[110] Esta anécdota, relatada por LIV., XXIII 12, 1, aparece recogida en TERT., *Apol*. 40, 8, de forma más concisa.

[111] FLOR., *Epit*. I 22, 23-24.

[112] Amuleto que portaban los niños nobles hasta los 17 años.

[113] LIV., XXI 7-15.

[114] SAL., *Hist*. I fr. 11.

[115] Situada en la costa de Campania.

[116] LIV., XXXVIII 53, 8. *Vid*. además VAL. MÁX., V 3 2b, aunque, según HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 662-663, las diferencias entre este relato y el de Agustín, muy cercano a Livio, indicarían que no utilizó los *Facta et Dicta memorabilia* como fuente.

[117] Gn. Manlio Volsón, procónsul, comandó la guerra contra los gálatas o galogriegos en 189 a. C.

[118] LIV., XXXIX 6, 7.

[119] Propuesta por el tribuno de la plebe Q. Voconio Saxa y promulgada en 169 a. C., impedía a los ciudadanos de la primera clase censitaria hacer heredera a la esposa o a la hija, excepto en el caso de la herencia doméstica *ab intestato. Vid*. CIC., *Verr*. II 1, 41.

[120] C. Hostilio Mancino firmó un tratado con Numancia en 137 a. C. pero fue rechazado por el senado y Mancino se rindió por su propia voluntad a los numantinos, pero ellos rehusaron recibirle. *Vid*. LIV., *Epit*. 54, VEL., II 1, OROS., *Hist*. IV 5.

[121] *Vid*. LIV., *Epit*. 78, APIANO, *Mithrid. 22*. Esta matanza tuvo lugar en el año 88 a. C.

[122] Se refiere a la guerra social, en 90 a. C. *Vid*. OROS., *Hist*. V 18, 9, OBSEQ. 54.

[123] Tiberio Graco fue tribuno de la plebe en 133 a. C. y su hermano Cayo en 123 a. C., y protagonizaron las sediciones mencionadas por Agustín.

[124] Cónsul en 121 a. C. principal adversario de C. Graco y de su reforma agraria. Con los poderes propios del *Senatusconsultum de re publica defendenda* promueve una acción violenta contra éste y sus partidarios en la que Graco halló la muerte cuando intentaba huir. *Vid*. CIC., *De oral*. II 25, 106, *Brut*. 34, 128, *Sest*. 30, 106.

[125] M. Fulvio Flaco, cónsul en 125 a. C.

[126] PLUTARCO, C. *Graco* 47.

[127] *Vid. supra, Civ*. II 11.

[128] *Vid. supra, Civ*. II 14.

[129] L. Apuleyo Saturnino fue tribuno en 102 a. C. y reelegido en 100 a. C., año en el que ocupó el consulado Mario.

[130] C. Servilio Glaucia, tribuno de la plebe en 108, y pretor en 100 a. C., año en el que encontró la muerte, hizo causa común con Mario y Saturnino.

[131] M. Livio Druso, tribuno en 91. a. C. que, contra los intereses de la oligarquía ecuestre y senatorial, pretendía extender la ciudadanía romana a todos los habitantes de Italia, fue asesinado en dicho año. Tras su muerte comienza la guerra social.

[132] Se refiere a la revuelta de esclavos que capitaneó Espartaco con Crixo y Enomao en 73-71 a. C. Espartaco lideró la revuelta que se originó en Capua en 73 a. C. Derrotó a dos ejércitos romanos y devastó el sur de Italia, uniéndosele a su paso más fugitivos. En 72 venció a tres ejércitos romanos y se dirigió a la Galia Cisalpina, donde pensaba que sus seguidores se dispersarían, pero prefirieron quedarse en Italia, y de nuevo se

dirigió al sur. Derrotó a otros dos ejércitos, arrasó Lucania y a punto estuvo de invadir Sicilia si los piratas que debían trasladarle no le hubieran fallado. Fue vencido en 71 a. C. por Craso. Parece ser que la fuente principal es SAL., *Hist*. III. PLUTARCO, en *Craso* 8-11, y APIANO, en *B.C.* I 116-117, dan versiones no demasiado fiables. *Vid*. además los resúmenes en Liv., XCV, Flor., *Epit*. II 7-8, *Eutr*. VI 7, OROS., *Hist*. V 24.

[133] SAL., *Hist*. III. Cf. *Civ*. IV 5, 9.

[134] G. E. MCCRAKEN, *Augustine, City of God, books I-III*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, 1957, pág. 380 n. 1, señala una posible confusión por parte de Agustín de la revuelta de esclavos de Andrónico, que se produjo en Asia en 132 a. C., con la de Andrisco, que pretendía ser hijo de Perseo y aspiraba al trono de Macedonia, que invadió en 149 a. C., siendo finalmente derrotado por Quinto Cecilio Metelo en 148 a. C.

[135] Vencidos por Pompeyo en 67 a. C.

[136] Según HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 471, el relato de las guerras civiles entre Mario y Sila se basa, desde el punto de vista histórico, en CIC., *Catil*. III 10, 24, y FLOR. *Epit*. II 9, 14-16. La interpretación moral, en cambio, lo hace en Lucano, *vid. infra*.

[137] LUCAN., II 142-4.

[138] Gn. Octavio, cónsul en 90 a. C.

[139] L. César, cónsul en 90 a. C. y su hermano Estrabón Vopisco, muertos por orden de Mario en 87 a. C.

[140] *Vid. supra, Civ*. III 7.

[141] P. Craso se suicidó en 87 a. C. al ver muerto a su hijo.

[142] Partidarios de Sila ejecutados por Mario en 87 a. C.

[143] Q. Lutacio Cátulo, cónsul en 102 a. C.

[144] Al suicidarse en el templo de Júpiter Capitolino en 87 a. C.

[145] Cónsules en 82 a. C.

[146] FLOR., II 9, 20.

[147] FLOR., II 9, 21.

[148] Sobre este episodio *vid*. CIC., *De orat*. I 39, 180; *Off*. III 15, 62, LIV., *Epit*. 86, FLOR., *Epit*. III 21, TERT., *Apol*. 50, 5.

[149] Único edificio en el campo de Marte al final de la república.

[150] FLOR., *Epit*. II 9, 25-28.

[151] Las cifras de proscritos varían entre los historiadores. VALERIO MÁXIMO, IX 2, 1, cita 4.700, OROSIO, *Hist*. V 21, 1, 9.000, FLORO, *Epit*. II 9, 25, establece un número de 1.000 personas.

[152] Es el caso de Sulmona. *Vid*. FLOR., *Epit*. II 9, 28.

[153] En 78 a. C.

[154] En 63 a. C.

[155] En 77 a. C.

[156] VIRO., *En*. I 416.

LIBRO IV[1]

SUMARIO

1

Al comenzar a tratar acerca de la ciudad de Dios consideré que en primer lugar era preciso dar contestación a sus enemigos, que, persiguiendo los goces terrenales y deseando ardientemente bienes pasajeros, reprochan a la religión cristiana, la única

religión salvífica y verdadera, cualquier circunstancia triste que hayan de soportar más como advertencia misericordiosa de Dios que como su severo castigo. Y puesto que, al haber entre ellos también vulgo iletrado, se sienten incitados al odio contra nosotros más acérrimamente bajo la autoridad de supuestos sabios, al creer los ignorantes que aquellos hechos insólitos que suceden en su época no solían suceder en otras anteriores, y al afianzar dicha creencia aquellos que son conscientes incluso de su falsedad mediante la ocultación de dicho conocimiento, para que parezca que tienen justas quejas contra nosotros, hubo que demostrar, tomando como base los libros en que sus autores depositaron el conocimiento de la historia de los tiempos pasados, que los acontecimientos se desarrollaron de un modo muy diferente de lo que piensan, y, al mismo tiempo, hubo que enseñar que los dioses falsos, a los que adoraban públicamente y a los que siguen adorando de forma clandestina hasta la fecha, son espíritus inmundísimos y demonios malignísimos y falacísimos, hasta el extremo de deleitarse con sus crímenes, verdaderos o incluso falsos, y que quisieron que se celebrasen en sus festividades a fin de que la debilidad humana no pueda sustraerse a realizar acciones condenables, cuando se proporciona una supuesta autoridad divina para perpetrarlos. Y no hemos dejado esto probado basándonos en una conjetura personal, sino en parte a través de la memoria reciente, porque incluso yo personalmente he visto exhibirse tales espectáculos y a tales dioses, en parte a través de las obras de aquellos que legaron a la posteridad esta información, no para afrenta, sino para honra de sus dioses. De este modo Varrón, uno de los personajes más eruditos entre los paganos y de muy reconocida autoridad[2], al organizar sus libros repartiéndolos entre cuestiones humanas y divinas, distribuyéndolas según su dignidad unas en los dedicados a las humanas y otras en los relativos a las divinas, colocó las representaciones teatrales no entre las humanas sino entre las divinas[3], cuando, sin lugar a dudas, dichas representaciones no debieron figurar ni siquiera en las humanas de haber habitado la ciudad solamente personas buenas y honestas. Esto sin duda lo hizo no por propia convicción, sino porque, nacido y educado en Roma, las halló entre las cuestiones divinas. Y, puesto que al final del libro primero expusimos brevemente lo que había de tratarse a continuación, y ya se dijo algo de aquello en los dos libros siguientes, sabemos lo que nos queda por exponer a fin de cumplir las expectativas de los lectores.

2

Habíamos prometido exponer algunos argumentos contra quienes atribuyen los desastres de la República Romana a nuestra religión, y recordar cualesquiera males, por numerosos que fueran, que pudieran venirnos a la mente o nos parecieran suficientes que soportó aquella ciudad o las provincias pertenecientes a su imperio, antes de que fuesen prohibidos sus ritos; todos ellos, sin lugar a dudas, nos los atribuirían a nosotros, si, o

bien nuestra religión ya entonces hubiera resplandecido ante sus ojos, o bien les hubiera prohibido de este modo los sacrílegos sacrificios. Esta cuestión quedó satisfactoriamente resuelta, según creo, en el segundo y en el tercer libro, tratando en el segundo acerca de los males de las costumbres, males que deben considerarse los únicos o los de mayor importancia, y en el tercero acerca de aquellos únicos que temen sufrir los necios, a saber, los que afectan al cuerpo y a lo externo, que muchas veces soportan también los buenos; en cambio, aquellos males por los que ellos mismos se vuelven malvados los sobrellevan no digo pacientemente, sino de buen grado. ¡Y qué poco dije sobre la propia ciudad en particular y sobre su imperio! Y sobre ello no todo hasta llegar a César Augusto. Qué, si hubiera pretendido recordar y exagerar aquellos males que los hombres no se causan entre sí, como son las devastaciones y destrucciones de los contendientes de las guerras, sino que se originan en la naturaleza a partir de los elementos del propio mundo, que resume Apuleyo en un pasaje en aquel librito titulado *Sobre el mundo*[4], diciendo que todo lo natural sufre cambios, transformaciones y muerte; pues afirma que temblores de tierras de gran magnitud, por usar sus propias palabras, hendieron el suelo y arrastraron ciudades con sus habitantes; que lluvias torrenciales inundaron todas las regiones; que incluso algunas, que antes habían sido continentes, quedaron convertidas en islas por la acción de las aguas extranjeras y advenedizas, y otras por la retirada del mar se convirtieron en vadeables y accesibles a pie; que vientos y tempestades asolaron ciudades; que estallaron incendios desde las nubes por los que perecieron consumidas regiones de Oriente, y que en los territorios de Occidente algunos torrentes y avenidas provocaron estragos similares; así en otros tiempos desde las cumbre del Etna, al derramarse sus cráteres en divino incendio, se precipitaron por sus laderas ríos de fuego a modo de torrente —si hubiera deseado recopilar de donde me fuera posible estos fenómenos y otros similares que recoge la historia, ¿cuándo hubiera terminado?—. Aquellos fenómenos acontecieron antes de que el nombre de Cristo reprimiera todas las vanidades de éstos, perniciosas para la verdadera salvación[5]. Había prometido también señalar cuáles fueron las costumbres de los romanos y cuál el motivo por el que se dignó sustentar el auge de su imperio el Dios verdadero, bajo cuya potestad se hallan todos los reinos, y en qué medida no les ayudaron en nada aquellos a los que consideran dioses, y, aún mejor, cuánto les perjudicaron mediante la burla y el engaño. Considero que ya es momento de disertar sobre estas cuestiones, y, especialmente, sobre la expansión del Imperio Romano. Pues sobre la perniciosa falacia de los demonios a los que rendían culto como si de dioses se tratase, y de cuánto mal introdujo en sus costumbres, ya se ha hablado lo suficiente, en especial en el libro segundo. Por otra parte, a lo largo de los tres libros concluidos recordamos, donde pareció oportuno, cuánto consuelo, incluso en medio de los propios males de la guerra, dispensó Dios a buenos y malos por el nombre de Cristo, al que tanto honor rindieron los bárbaros en contra de la costumbre de las

guerras, como *quien hace que su sol salga sobre buenos y malos y llueva sobre justos e injustos*[6].

3

Veamos, pues, ahora de qué índole son los motivos por los cuales osan atribuir la extensión y duración tan dilatada del Imperio Romano a aquellos dioses, a los que afirman incluso haber rendido culto honestamente por medio de ofrendas de juegos deshonestos y de los servicios de personas igualmente deshonestas[7]. Aunque antes quisiera indagar brevemente qué clase de razón y de previsión es pretender gloriarse de la extensión y duración del imperio, dado que resulta imposible mostrar la felicidad de los seres humanos, siempre involucrados con tenebroso temor y sangrienta ambición en los desastres de la guerra y en la sangre de sus conciudadanos o del enemigo externo, y, sin embargo, humana, para disponerse una alegría vítrea, que resplandece con fragilidad, por la que se siente el pavoroso temor de que se quebrante de forma repentina. Para dilucidar esta cuestión con más facilidad, evitemos desvanecernos ensoberbecidos por una vana jactancia y embotar la perspicacia de nuestro juicio con términos altisonantes, cuando oímos «pueblos», «reinos», «provincias». Pensemos en cambio en dos personas (pues cada persona individualmente, como una sola letra dentro del discurso, es como la partícula elemental que constituye la ciudad y el reino, sea cual sea su extensión territorial), de las cuales imaginemos a una pobre, o, mejor, de clase media, a la otra excepcionalmente rica; a la rica agobiada por los temores, consumiéndose por las tristezas, abrasándose por la codicia, nunca segura, siempre intranquila, anhelante por las perpetuas rivalidades con sus enemigos, acrecentando ciertamente su patrimonio con estas miserias de forma desmedida, y sumando a dichos incrementos preocupaciones incluso muy amargas; a aquella de tipo medio, en cambio, bastándole con una pequeña y módica hacienda, muy querida por los suyos, gozando de una dulcísima paz junto a sus parientes, vecinos y amigos, piadosa con la religión, benévola de carácter, sana de cuerpo, parca en su vida, morigerada en sus costumbres, segura en su conciencia. No sé si existe alguien tan insensato que se atreva a dudar a cuál prefiere. Así pues, como en estas dos personas, así se establece la regla de equidad en dos familias, así en dos pueblos, así en dos reinos. Aplicada ésta con rigor, si adaptamos nuestro punto de mira, veremos muy fácilmente dónde habita la vanidad y dónde la felicidad. Por lo cual, si se rinde culto al Dios verdadero y se le sirve con sacrificios sinceros y buenas costumbres, es útil que los buenos reinen sobre extensos territorios durante mucho tiempo; y lo es no tanto para ellos mismos como para aquellos a los que gobiernan. Pues, por lo que a ellos atañe, su piedad y su honradez, que constituyen grandes dones divinos, les bastan para la verdadera felicidad con la que vivir esta vida con rectitud y alcanzar después la eterna. Por consiguiente, en esta tierra el gobierno de los buenos no les beneficia tanto a ellos

como a la humanidad; en cambio, el de los malvados perjudica más a los propios gobernantes, que destruyen sus espíritus con una mayor licencia para cometer crímenes; por otro lado, quienes están sometidos a ellos en la servidumbre no sufren perjuicio salvo el de su propia iniquidad. Pues ningún mal que les sea infligido a los justos por parte de unos amos inicuos representa el castigo a un pecado, sino una prueba de su virtud. Por consiguiente, el bueno, aunque esté sometido a la servidumbre, es libre; en cambio el malvado, aunque reine, es un esclavo, y no de una sola persona, sino, lo que es más gravoso, de tantos amos cuantos sean sus vicios[8]. Al tratar sobre dichos vicios la divina Escritura dice: *pues cada cual es esclavo de quien le venció*[9].

4

Así pues, si se elimina la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes bandas de ladrones?[10], porque también las bandas de ladrones ¿qué son sino pequeños reinos? Una banda es también una cuadrilla de hombres, se rige por el mando de un jefe, se cohesiona mediante un pacto de asociación, el botín se reparte según la proporción convenida. Si esta calamidad crece por la adición de hombres perdidos hasta el punto de poseer territorios, establecer asentamientos, ocupar ciudades, someter naciones, se apropia más abiertamente del nombre de reino, que ya de forma manifiesta le confiere no la eliminación de la ambición, sino la legitimación de la impunidad. Realmente ingeniosa y veraz fue la respuesta que le dio a Alejandro Magno un pirata que había sido apresado. Pues, al preguntarle dicho rey al personaje qué le parecía tener el mar infestado, aquél le respondió con libre insolencia[11]: lo mismo que a ti tener infestado el orbe de la tierra; pero como yo actúo con un pequeño navío, me llaman ladrón; y como tú lo haces con una gran flota, te llaman emperador.

5

Prescindo, pues, de investigar qué clase de individuos reunió Rómulo, puesto que veló por ellos de manera muy especial, a fin de que, tras concedérseles la condición de ciudadanos, lejos de aquella vida, dejasen de pensar en los castigos merecidos, cuyo temor les impulsaba a mayores crímenes, y así, en lo sucesivo, se mostrasen más pacíficos en las relaciones con sus congéneres[12]. Lo que digo es que el mismísimo Imperio Romano, ya grande por los muchos pueblos sometidos y terrible para los restantes, sufrió dolorosamente, temió horriblemente, puso fin a un gran desastre con un no pequeño esfuerzo para evitarlo cuando unos poquísimos gladiadores que huyeron de su escuela en Campania reunieron un gran ejército, nombraron tres jefes, devastaron Italia en su mayor parte y con extrema crueldad[13]. Que digan qué dios les prestó su

ayuda para convertirse de una pequeña y despreciable banda de ladrones en un reino temible para unas tropas y fortalezas romanas tan importantes entonces. ¿Acaso porque no duraron mucho tiempo, se negará por ello que recibieran ayuda divina? Como si realmente la vida de cualquier persona fuese muy larga. Así pues, en ese caso los dioses no ayudan a nadie a reinar, puesto que la muerte llega pronto a todo individuo, y no debe considerarse un beneficio lo que, como el humo, se desvanece en poco tiempo en cada uno, y, por este motivo, en todos sin excepción. ¿Qué les importa, pues, a aquellos que rindieron culto a los dioses bajo Rómulo y murieron en otro tiempo el hecho de que después de su muerte creciese tanto el Imperio Romano, mientras se ocupan de sus pleitos en los infiernos?, si son pleitos buenos o malos, no importa para la presente cuestión. Y esto ha de entenderse respecto a todos cuantos pasaron deprisa y con precipitación llevando a cuestas el bagaje de sus acciones durante los pocos días de su vida por el mismo imperio (aunque se dilate en un largo espacio de tiempo con la desaparición y sucesión de los mortales). Pero si, por el contrario, deben atribuirse también a la ayuda de los dioses los propios beneficios de un tiempo brevísimo, aquellos gladiadores fueron ayudados en no poco: rompieron las cadenas de su condición servil, huyeron, escaparon, reunieron un grande y poderosísimo ejército, obedeciendo las decisiones y mandatos de sus jefes, muy temibles para la grandeza de Roma e invencibles para algunos generales romanos, capturaron abundante botín, alcanzaron numerosas victorias, gozaron de los placeres que quisieron, e hicieron lo que les inspiró su deseo. En definitiva, hasta que fueron derrotados —lo cual se logró con grandísima dificultad—, vivieron engrandecidos y como reyes. Pero pasemos a tratar asuntos más importantes.

6

Justino[14], que, siguiendo a Trogo Pompeyo, escribió la historia griega, o, mejor dicho, de los pueblos extranjeros, no sólo en latín, como aquél, sino además abreviada, comienza su obra del modo siguiente: «Al principio el gobierno de los pueblos y las naciones se hallaba en manos de los reyes, a quienes elevó hasta la cumbre de su majestad no la ambición popular, sino su apreciada moderación entre las personas honestas. Los pueblos no se hallaban sujetos a ninguna ley, era costumbre proteger los límites del imperio más que ampliarlos, los reinos tenían sus fronteras dentro de su respectiva nación. El primero de todos en cambiar la antigua y casi ancestral costumbre de los pueblos por la nueva ambición imperialista fue Nino, rey de los asirios. Éste fue el primero en hacer la guerra contra sus vecinos, y dominó por completo hasta los límites de Libia a unos pueblos hasta entonces inexpertos en oponer resistencia». Y un poco más adelante dice: «Nino consolidó la grandeza del dominio adquirido mediante la continuidad en la política de ocupación. Pues, dominados los más cercanos, pasando a otros tras

haberse hecho más fuerte por la adhesión de tropas, y constituyendo cada última victoria un trampolín para la siguiente, sometió a los pueblos de todo el Oriente». Pero, sea cual sea la veracidad de los hechos que ya éste ya Trogo escribieron (pues otros escritos más fiables muestran que aquéllos incluyen algunas falsedades), se tiene constancia, sin embargo, a partir de otros escritores de que Nino extendió a lo largo y a lo ancho el reino de los asirios. Sea como sea, perduró tan largo tiempo que el Romano todavía no ha alcanzado su edad. Pues según escriben quienes narraron la historia organizada cronológicamente[15], este reino perduró mil doscientos cuarenta años desde el primero en el que Nino comenzó a reinar, hasta que fue transferido a los medos. Por otra parte, el hacer la guerra contra los vecinos, seguir avanzando a partir de ahí contra los restantes, y abatir y someter pueblos que no suponen ninguna amenaza por el simple afán imperialista, ¿qué otro nombre debe recibir sino el de un enorme latrocinio?

7

Si este reino fue tan grande y duradero sin la ayuda de ninguno de los dioses, ¿por qué se atribuye a los dioses romanos que el de Roma fuese extenso en territorios y duradero en el tiempo?[16] Pues, cualquiera que fuera la causa en el primero de los casos, es igualmente la misma en el segundo. Y si sostienen que el poder de los asirios ha de atribuirse a la ayuda de los dioses, pregunto de cuáles. Pues los distintos pueblos a los que Nino dominó y sometió entonces no adoraban a otros diferentes de los suyos. O si los asirios tuvieron unos propios como más expertos artífices de la construcción y conservación del imperio, ¿acaso murieron cuando aquellos mismos perdieron el imperio o, al no serles dada su recompensa o bien al serles prometida otra de más enjundia, prefirieron pasarse a los medos, y de allí a continuación a los persas mediante la invitación y la promesa de Ciro de algo más conveniente? Este pueblo perdura hasta la fecha en su reino y en los no angostos límites de Oriente después del de Alejandro de Macedonia, extenso en territorios pero brevísimo en el tiempo. Si esto es así, o bien se trata de unos dioses traicioneros que abandonan a los suyos y se pasan al enemigo (cosa que no hizo Camilo, un ser humano, cuando, a pesar de haber sido vencedor y conquistador de una ciudad especialmente hostil, sintió la ingratitud de Roma, para la que había vencido, a la que, sin embargo, más adelante, olvidando la afrenta y recordando su patria, liberó nuevamente de los galos)[17], o bien no son tan poderosos como conviene ser a los dioses, pues pueden ser vencidos por el ingenio o la fuerza humana; o si, cuando luchan entre ellos, los dioses no son vencidos por humanos, sino tal vez por otros dioses propios de cada ciudad, de ello se deduce que éstos mantienen entre sí enemistades en las que cada cual toma partido por su propio bando. Así pues, la ciudad no debió rendir culto a sus dioses en mayor medida que a otros que pudieran ayudar a los suyos.

Finalmente, de cualquier modo que se considere este tránsito o fuga de los dioses, migración o deserción en la lucha, el nombre de Cristo todavía no había sido predicado en aquellos tiempos y en aquellos lugares de la tierra, cuando aquellos reinos se perdieron y se transfirieron a causa de grandes desastres bélicos. Pues si después de mil doscientos años y algunos más, cuando les fue arrebatado a los asirios su reino, si allí la religión cristiana ya hubiera predicado otro reino eterno y hubiese reprimido los cultos sacrílegos a los dioses falsos, ¿qué otra cosa hubieran dicho las gentes vanas de aquel pueblo sino que el reino que se conservó durante tan largo tiempo no había podido perecer por ninguna otra causa más que por el abandono de su religión y la adopción de aquélla? Contemplen ésos su imagen en esta posible voz de la vanidad como en un espejo y, si existe en ellos algún pudor, avergüéncense de expresar quejas semejantes. Aunque el Imperio Romano se vio afectado más que reemplazado, lo cual aconteció en otros tiempos anteriores al nombre de Cristo, y se recuperó de aquella aflicción, cosa de la que no se debe desesperar tampoco en estos tiempos. Pues ¿quién conoce la voluntad de Dios sobre esta cuestión?

8[18]

Investiguemos a continuación, si place, qué dios o qué dioses, entre tan gran muchedumbre a la que los romanos rendían culto, creen que extendieron y preservaron aquel imperio principalmente. Pues en esta obra tan egregia y tan llena de dignidad no se atreven a atribuir participación alguna a las diosas Cloacina[19] o Volupia[20], que recibe su nombre a partir de «voluptuosidad», o a Lubentina, cuya denominación procede de «líbido»[21], o a Vaticano[22], que preside los vagidos de los niños, o a Cunina[23], que cuida sus cunas. Pero ¿cómo podrían recordarse en un solo pasaje de este libro todos los nombres de dioses y diosas que aquéllos apenas pudieron abarcar en grandes volúmenes, distribuyendo en ellos las funciones particulares de las divinidades para cada cuestión concreta? Y no consideraron que se debiera encomendar todo el trabajo agrícola a un solo dios[24], sino que confían las tierras de labor a la diosa Rusina, las cumbres de los montes al dios Yugatino; al frente de las colinas pusieron a la diosa Colatina, de los valles a Valonia[25]. Y ni siquiera pudieron encontrar una sola Segecia a la que pudieran encomendar las mieses de una vez por todas, sino que decidieron poner a la diosa Seya al frente de las semillas de trigo cuando estaban bajo tierra; pero cuando ya se hallaban sobre la tierra y formaban la mies, a la diosa Segecia; sin embargo, los granos una vez recogidos y almacenados se pusieron bajo la protección de la diosa Tutilina, para que fueran conservados de forma segura[26]. ¿A quién no parecería suficiente aquella Segecia para todo el tiempo durante el cual la mies llega a convertirse en secas espigas a partir de sus comienzos como hierba? Sin embargo, no fue suficiente para unas gentes amantes de

una multitud de dioses, a fin de que el alma desgraciada se prostituyera a una turba de demonios, despreciando el casto abrazo del único Dios verdadero. Así pues, convirtieron a Prosérpina en protectora del trigo cuando está germinando[27], al dios Nodoto de los brotes y nudos de los tallos, a la diosa Volutina de las envolturas de los capullos; de los capullos cuando se abren para que salga la espiga a la diosa Patelana, de las mieses cuando se igualan a las nuevas aristas, puesto que los antiguos denominaron a la acción de igualar «hostire», a la diosa Hostilina[28]; de los trigos en flor a la diosa Flora, de los que están en leche al dios Lactumo, de los que maduran a la diosa Matuta; de cuando se escardan, es decir, cuando se arrancan de la tierra, a la diosa Rúncina[29]. Y no lo recuerdo todo porque me causa hastío lo que a ellos no les produce sonrojo. Pero he realizado esta brevísima exposición para que se entienda que éstos en modo alguno se atreven a decir que esas divinidades construyeron, acrecentaron y conservaron el Imperio Romano, pues cada una de ellas estaba tan especializada en su función que a ninguna en particular se le confiaba nada de carácter universal. ¿Cuándo iba, pues, Segecia a ocuparse del imperio, si no le era lícito ocuparse al mismo tiempo del cuidado de las mieses y de los árboles? ¿Cuándo podría Cunina pensar en las armas, si su cometido no le permitía alejarse de las cunas de los niños? ¿Cuándo podría ayudar en la guerra Nodoto, que no alcanzaba al capullo de la espiga, sino tan sólo al nudo del tallo? Cada cual asigna para su casa un solo portero, y como es un hombre, es suficiente para todo; estos pusieron tres dioses: a Fórculo para las hojas, a Cárdea para el quicio y a Limentino para el umbral[30]. Así Fórculo no podía guardar al mismo tiempo el quicio y el umbral.

9

Así pues, prescindiendo de esta muchedumbre de dioses diminutos[31], o dejándola al margen por un momento, debemos investigar el servicio prestado por los dioses mayores gracias al cual Roma se engrandeció hasta tal extremo que llegó a gobernar tan largo tiempo sobre tantos pueblos. Ésta es, sin duda, obra de Júpiter. Pretenden, en efecto, que este mismo es el rey de todos los dioses y diosas: esto indica su cetro, esto el Capitolio en lo alto de la colina[32]. Sobre dicho dios proclaman de forma muy conveniente, aunque fuese dicho por un poeta:

«todo está lleno de Júpiter[33]».

Varrón cree que es a éste a quien rinden culto aquellos que adoran a un único dios sin representación figurada, pero que lo designan por otro nombre[34]. Y si esto es así, ¿por qué fue tratado tan mal en Roma, así como también en las restantes naciones, que se le erigió una imagen? Esto incluso desagrada al propio Varrón de modo que, aun

hallándose constreñido por la perversa costumbre de tan importante ciudad, no vaciló en ningún momento en decir y escribir que aquellos que les erigieron imágenes a los pueblos les quitaron el miedo y les introdujeron el error[35].

10

¿Por qué también se le une a Juno como esposa, a la que llaman «hermana y esposa»?[36] Porque, según dicen, sabemos por la tradición que Júpiter se halla en el éter, Juno en el aire, y estos dos elementos están unidos, uno más arriba y otro más abajo[37]. En consecuencia, no se trata de aquel de quien se ha dicho «Todo está lleno de Júpiter», si también Juno llena alguna parte. ¿Acaso ambos llenan uno y otro elemento, y estos dos cónyuges se hallan al mismo tiempo en los dos y en cada uno de ellos? ¿Por qué, pues, se da el éter a Júpiter, el aire a Juno? Finalmente, estos dos deberían ser suficientes: ¿por qué motivo se atribuye el mar a Neptuno y la tierra a Plutón[38]? Y para que estos mismos tampoco se quedasen sin esposas, añaden a Neptuno Salacia[39] y a Plutón Prosérpina. Pues así como, según dicen, Juno posee la parte inferior del cielo, es decir, el aire, del mismo modo Salacia ocupa la parte inferior del mar y Prosérpina la de la tierra[40]. Buscan el modo de remendar sus mitos y no lo encuentran. Pues, si fuera así, sus autores antiguos hubieran transmitido que los elementos del mundo son más bien tres y no cuatro, para que a cada matrimonio de dioses le correspondiera un elemento en particular[41]. Sin embargo, afirmaron que en cualquier caso una cosa es el éter y otra el aire. En cambio, el agua, ya sea superior ya inferior, es agua al fin y al cabo; imagina que es diferente. ¿Acaso hasta el punto de dejar de ser agua? Y la tierra inferior, ¿qué otra cosa puede ser más que tierra, sea lo que sea lo que la distinga? En definitiva, he aquí que con estos cuatro o tres elementos ya tenemos completo el conjunto del universo material. ¿Dónde estará Minerva? ¿Qué poseerá? ¿Qué llenará? Pues se halla instalada junto con éstos en el Capitolio, aunque no sea hija de ambos[42]. O si, como dicen, Minerva posee la parte superior del éter[43] y por esta circunstancia inventan los poetas que nació de la cabeza de Júpiter, ¿por qué, pues, no la consideran mejor a ella reina de los dioses, puesto que es superior a Júpiter? ¿Acaso porque resultaba inapropiado situar a la hija por delante del padre? ¿Por qué no se observó la misma justicia en Júpiter respecto a Saturno[44]? ¿Acaso porque fue vencido? Entonces ¿lucharon? Ni hablar, dicen; esto es charlatanería propia de la mitología. No creamos entonces en ella y guardemos mejor opinión de los dioses. ¿Por qué, pues, no se le dio al padre de Júpiter un lugar aunque no más elevado, al menos de igual relieve? Porque Saturno, dicen, representa la duración del tiempo[45]. Por lo tanto, los que rinden culto a Saturno rinden culto al tiempo, y se insinúa que Júpiter, el rey de los dioses, nació del tiempo. ¿En qué resulta

inapropiado afirmar que Júpiter y Juno nacieron del tiempo si él es el cielo y ella la tierra, cuando el cielo y la tierra fueron enteramente creados? Pues esto también lo recogen sus sabios y eruditos en sus libros. Y Virgilio dijo lo siguiente, basándose no en ficciones poéticas, sino en las obras de los filósofos:

> «Entonces el padre omnipotente, el éter de fecundas lluvias, desciende sobre el regazo de su alegre esposa[46]»,

es decir, sobre el regazo de Telus o la tierra; porque también aquí pretenden que existen algunas diferencias, y en la misma tierra consideran una parte Terra, otra Telus y otra Telumón[47], y a todas estas divinidades las tienen designadas con sus propios nombres, distinguidas por sus funciones, veneradas con sus altares y sacrificios. A la misma tierra la llaman también madre de los dioses, de modo que los poetas inventan historias más aceptables, si según sus libros, y no los poéticos, sino los sagrados, Juno no sólo es «hermana y esposa», sino también madre de Júpiter. Pretenden que la misma tierra sea Ceres[48], y también Vesta[49], cuando, sin embargo, muy a menudo afirman que Vesta no es sino el fuego propio de los hogares, sin los cuales la ciudad no puede existir, y que suelen estar a su servicio unas vírgenes porque como de una virgen no nace nada, asimismo tampoco del fuego[50]. Toda esta vanidad fue convenientemente abolida y destruida por completo por Aquél, que nació de una virgen. Pues ¿quién podría soportar el hecho de que, atribuyendo al fuego tanto honor y, por decirlo de algún modo, tanta castidad, no se sonrojan al llamar también alguna vez Venus a Vesta[51], de modo que la virginidad honrada en sus siervas pierde su valor? Si, efectivamente, Vesta es Venus, ¿cómo pudieron servirla conforme al rito unas vírgenes absteniéndose de las actividades propias de Venus? ¿Acaso existen dos Venus, una virgen y otra ya mujer?[52] ¿No serán más bien tres, una de las vírgenes, que es también Vesta, otra de las mujeres casadas, y otra de las prostitutas?[53] A ésta entregaban los fenicios una ofrenda de las ganancias de la prostitución de sus hijas antes de que éstas se unieran a sus maridos. ¿Cuál de ellas es la esposa de Vulcano? Ciertamente la virgen no, puesto que tiene marido. Exclúyase también la prostituta, no sea que parezca que causamos ofensa al hijo de Juno y colaborador de Minerva. Por consiguiente, se entiende que ésta pertenece a las casadas: pero no queremos que la imiten en lo que hizo con Marte[54]. De nuevo vuelves a la mitología, dicen. ¿Es justo enojarse contra nosotros porque decimos tales cosas de sus dioses y no hacerlo contra sí mismos, que contemplan en los teatros de muy buen grado estos crímenes de sus dioses? Y (lo que resultaría increíble si no estuviera muy acreditadamente comprobado) estos mismos crímenes teatrales de los dioses fueron instaurados en honor de esos mismos dioses.

Así pues, que afirmen lo que les plazca mediante argumentos de carácter científico y mediante controversias, ya sea Júpiter el alma de este mundo material[55] que llena y mueve toda esta mole construida y compuesta de cuatro elementos o de cuantos quieran[56], ya ceda de ahí a su hermana y sus hermanos sus respectivas partes; ya sea el éter, para que abrace desde arriba a Juno, el aire, situada por debajo, ya sea él mismo todo el cielo junto con el aire, y fecunde a la tierra, su esposa y madre al mismo tiempo (pues esto no es vergonzoso entre los seres divinos), con fértiles lluvias y semillas; ya sea por el contrario (para que no haya necesidad de enumerar todas las posibilidades) un único dios, del que, según la opinión de muchos, habla un ilustrísimo poeta:

> «pues Dios se extiende a través de todas las tierras, de la extensión del mar y de la profundidad del cielo[57]».

Sea él mismo Júpiter en el éter, él mismo Juno en el aire, él mismo Neptuno en el mar, él mismo también Salacia en las profundidades del mar, Plutón en la tierra, Prosérpina en la parte inferior de la misma, Vesta en los hogares domésticos, Vulcano[58] en la fragua de los herreros, el sol, la luna y las estrellas en los astros, Apolo en los adivinos, Mercurio[59] en la mercancía, en Jano iniciador, en Término culminador[60], Saturno en el tiempo, Marte y Belona en las guerras, Líber[61] en las viñas, Ceres en las mieses, Diana en los bosques[62], Minerva en los ingenios; finalmente, hállese también él mismo en aquella muchedumbre de dioses plebeyos, por llamarlos de algún modo; presida él mismo bajo el nombre de Líber las semillas de los varones y bajo el de Líbera[63] las de las hembras, sea él mismo Diéspiter, que conduce el parto a su término[64]; sea él mismo la diosa Mena, a la que pusieron al frente de los flujos menstruales de las mujeres[65], él mismo Lucina, que es invocada por las parturientas[66], él mismo preste ayuda a los que nacen acogiéndolos en el seno de la tierra y reciba el nombre de Ops[67], él mismo les abra la boca en el vagido y se llame dios Vaticano; él mismo los levante de la tierra y se llame diosa Levana[68], él mismo proteja las cunas y se llame ⟨diosa⟩ Cunina; no se halle otro, sino él mismo, entre aquellas diosas que vaticinan el destino al recién nacido y se llaman Carmentas[69], presida los sucesos fortuitos y llámese Fortuna[70]; en la diosa Rúmina ordeñe la mama para el niño pequeño, porque los antiguos llamaron «ruma»[71] a la mama, en la diosa Potina le administre la bebida, en la diosa Educa le ofrezca la comida[72]; tome el nombre de Pavencia en lo que respecta al temor infantil[73], el de Venilia por la esperanza que viene[74], el de Volupia por el placer[75], el de Agenoria por la actividad[76]; por los estímulos por los que el ser humano es empujado a un exceso

de acción llámesele diosa Estímula[77]; sea la diosa Estrenia infundiéndole valor[78], Numeria para enseñarle a contar[79], Camena para enseñarle a cantar[80]; sea él mismo también el dios Conso ofreciendo consejos[81] y la diosa Sencia inspirando sentencias[82]; sea él mismo la diosa Juventud, que tras dejar a los niños la toga pretexta acoja los comienzos de la edad juvenil[83], sea también Fortuna Barbada, para que cubra de barba a los adultos[84] (no quisieron honrarles de manera que este numen, cualquiera que fuera, tuviera género masculino, denominándolo Barbado por la barba como Nodoto a partir de los nudos, o de forma que no lo llamasen Fortuna, sino Fortunio porque tiene barbas); él mismo una a los cónyuges en el dios Yugatino[85], y cuando se desata el ceñidor de la esposa virgen, invóquesele y llámesele bajo el nombre de diosa Virginense[86]; sea él mismo Mutuno o Tutuno, que es entre los griegos Príapo[87]: si no causa vergüenza, sea Júpiter todo lo que he dicho y lo que no he dicho (pues he considerado que no había necesidad de decirlo todo), sea él solo todos estos dioses y diosas, ya sean todos estos partes suyas, como algunos pretenden, ya cualidades suyas, según creen aquellos a quienes place que éste sea el alma del mundo, opinión propia de grandes y prestigiosos sabios[88]. Si esto es así (todavía no pretendo averiguar qué clase de opinión es ésta), ¿qué podrían perder si, siendo más sensatos, para abreviar, rindieran culto a un único dios? ¿Qué despreciarían de él al rendirle culto a él mismo? Y si hubo que temer que sus partes se indignasen por ser descuidadas u olvidadas, entonces no es, como pretenden, esta fuerza vital completa como de un único ser dotado de espíritu que contiene a todos los dioses como si se tratase de sus cualidades, sus miembros o sus partes; sino que cada parte posee su fuerza vital separada de las demás, si una puede encolerizarse al margen de la otra, y aplacarse una e irritarse otra. Pero si se afirma que todas al mismo tiempo, es decir, todo el mismísimo Júpiter, han podido ofenderse si no se rendía culto también a sus partes individualmente y por separado, se están diciendo necedades. La verdad es que ninguna de ellas quedaría excluida al rendírsele culto únicamente a este mismo, que las comprende todas. Para omitir otros aspectos que resulta imposible enumerar, cuando afirman que todos los astros son partes de Júpiter y que todos tienen vida y poseen almas racionales, y, por lo tanto, son dioses sin discusión[89], no se dan cuenta de a cuántos no rinden culto, a cuántos no construyen templos ni erigen altares, que sin embargo consideraron debían erigirse a un reducidísimo número de astros y ofrecerles sacrificios individualmente. Así pues, si aquellos a los que no se rinde culto individualmente se enojan, ¿no temen vivir con todo el firmamento irritado al haber sido aplacados tan pocos? Pero si rinden culto a todas las estrellas porque se hallan en Júpiter, a quien rinden culto, podrían suplicar a todos en conjunto en aquel único (pues así ninguno se enojaría, al no ser ninguno despreciado) antes que por adorar a algunos ofrecer una causa justa de enojo a aquellos, mucho más numerosos, que quedasen marginados,

especialmente cuando resplandecientes desde su morada celestial son relegados frente a un Príapo, rijoso en su obscena desnudez.

12

¿Cómo? ¿Acaso no debe eso impulsar a las personas perspicaces o a todas ellas, sean como sean (pues para este propósito no hay necesidad de una inteligencia preclara), a que, depuesto el afán de contienda, se den cuenta de que, si Dios es el alma del mundo y el mundo es como un cuerpo para esta alma, de manera que sea un solo ser animado compuesto de cuerpo y alma, y ese dios es quien contiene en sí mismo todas las cosas como en una especie de seno de la naturaleza, de forma que de su propia alma, por la que toda esta mole se vivifica, emanan las vidas y las almas de todos los seres vivos según les toque en suerte a cada uno en su nacimiento, no queda nada en absoluto que no sea parte de dios[90]? Y si esto es así, ¿quién no habría de ver en qué extremo de impiedad e irreverencia se incurre en la creencia de que al pisarse algo se está pisando una parte de Dios y que al matar a cualquier ser vivo se acaba con una parte de Dios?[91] No quiero decir todo lo que se les puede llegar a ocurrir a los que así piensan, y no se puede decir sin sonrojo.

13

Por otra parte, si sostienen que sólo los animales racionales, como los seres humanos, son partes de Dios, no veo ciertamente, si el mundo entero es Dios, cómo excluyen a las bestias de sus partes; pero ¿qué necesidad hay de discutir? Respecto al animal racional por excelencia, es decir, el ser humano, ¿puede sostenerse una idea más desafortunada que aquella de que cuando se le dan unos azotes a un niño se azota a una parte de Dios? Y, por otra parte, ¿quién podría tolerar que las partes de Dios puedan volverse lascivas, inicuas, impías y totalmente condenables, a no ser que estuviera completamente loco? Finalmente, ¿por qué se enoja con quienes no le adoran, cuando son partes suyas las que no le adoran? Por consiguiente, sólo les queda decir que todos los dioses tienen sus propias vidas, que cada uno vive para sí mismo, que ninguno de ellos es parte de ningún otro, sino que es preciso rendir culto a todos los que pueden ser conocidos y adorados, porque son tantísimos que no pueden serlo todos. De ellos, según creo, pensaron que fue Júpiter, puesto que ostenta la presidencia como rey, quien fundó y engrandeció personalmente el Imperio Romano. Pues, si no lo hizo él mismo, ¿qué otro dios creen que pudo emprender una obra de tal envergadura, cuando todos están ocupados en sus propias funciones y trabajos, y ninguno usurpa las de otro? Así pues, el reino de los hombres pudo ser propagado y acrecentado por el rey de los dioses.

14

En este punto, planteo en primer lugar por qué el reino mismo no es también un dios. ¿Por qué no es así, si la Victoria[92] es una diosa? ¿O qué necesidad hay del propio Júpiter en esta cuestión, si la Victoria acude siempre a aquellos que desea que sean vencedores y les es favorable y propicia? Si se cuenta con el favor y la buena disposición de dicha diosa, incluso hallándose Júpiter ocioso o dedicado a otro asunto, ¿qué pueblos permanecerían sin ser sometidos? ¿Qué reinos no cederían? ¿Acaso tal vez causa rechazo a las personas honradas luchar con injustísima maldad y provocar a los vecinos pacíficos y que no causan afrenta alguna a una guerra sin mediar provocación para extender su reino? Ciertamente, si así piensan, lo apruebo y alabo.

15

Vean, pues, si por casualidad resulta impropio de los varones honestos regocijarse con la extensión del reino. Pues la iniquidad de aquellos contra quienes se hicieron guerras justas ayudó a crecer al reino, que con seguridad sería pequeño si la tranquilidad y la justicia de los vecinos no hubieran provocado a que se les declarase la guerra por causa de ninguna ofensa. Así, para mayor felicidad en los asuntos humanos, todos los reinos serían pequeños, gozando de una armoniosa vecindad, y, de ese modo, habría en el mundo muchos estados nacionales, como hay en la ciudad muchas viviendas de ciudadanos. Así pues, hacer la guerra y dilatar el reino mediante el dominio de otras naciones parece a los malvados la felicidad, a los buenos una necesidad. Pero, puesto que sería peor que los injustos dominasen a los más justos, no resulta inconsecuente llamar también a esto felicidad. Y lejos de toda duda es mayor felicidad tener a un buen vecino en armonía que subyugar a un mal vecino beligerante. Es un deseo inmoral querer tener a quien odiar o a quien temer para poder tener a quien vencer. Por consiguiente, si haciendo guerras justas, no impías ni inicuas, los romanos pudieron adquirir un imperio tan extenso, ¿acaso no deberían rendirle culto también a la iniquidad ajena como si se tratase de una diosa? En efecto, vemos que aquélla contribuyó en gran medida a esta expansión del imperio, inculcando en los vecinos la injusticia para que hubiera con quienes hacer guerras justas y crecieran sus dominios. Pero ¿por qué la iniquidad no es también una diosa, de las naciones extranjeras si se quiere, si el Pavor, la Palidez y la Fiebre merecieron ser divinidades romanas?[93] Así pues, gracias a estas dos diosas, a saber, la iniquidad ajena y la Victoria, provocando la primera las causas de las guerras y poniéndoles fin felizmente la segunda, creció el imperio, aun hallándose Júpiter ocioso. ¿Qué participación tendría aquí Júpiter, cuando aquellos que podrían considerarse beneficios suyos son tenidos por dioses, son llamados dioses, son adorados como dioses, son invocados según la parte que les toca? Pero incluso aquí tendría alguna participación

si él también se llamase Reino, así como aquélla se llama Victoria. Y si la soberanía es función de Júpiter, ¿por qué no se considera también la victoria función suya? Esto sería así si se reconociera y se rindiera culto no a una piedra en el Capitolio, sino al verdadero Rey de reyes y Señor de señores[94].

16

Por otra parte, me causa un gran asombro el hecho de que, al atribuir a cada cosa y prácticamente a cada movimiento un dios en particular, llamaron diosa a Agenoria, que impulsaba a actuar, a Estímula, que estimulaba a la acción sin freno, a Murcia, que causaba una paralización extrema y convertía al ser humano en, como dice Pomponio[95], «múrcido», es decir, pasivo en exceso e inactivo[96], o a Estrenia, que lo hacía valeroso[97], y se ocuparon de ofrecer sacrificios públicos en honor de todos estos dioses y diosas. Pero a la que llamaban Quietud, que daba sosiego, como tenía su templo fuera de la puerta Colina[98], no quisieron recibirla públicamente[99]. ¿Acaso fue un indicio de un ánimo inquieto o más bien una señal de que quien perseverase en rendir culto a aquella muchedumbre no de dioses en absoluto, sino de demonios, ése no podía tener sosiego? A éste invita el Médico verdadero cuando dice: *Aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón, y encontraréis el descanso para vuestras almas*[100].

17

¿Acaso tal vez dicen que Júpiter envía a la diosa Victoria y que ella, obedeciéndole como rey de los dioses, acude a aquellos a los que le ha ordenado y se pone de su parte? Ésta es una verdad que se dice no de aquel Júpiter al que imaginan rey de los dioses conforme a su opinión, sino de aquel verdadero Rey de los siglos, que envía no a la Victoria, que no es ninguna sustancia, sino a uno de sus ángeles y concede la victoria a quien quiere; sus designios pueden hallarse ocultos, pero no son inicuos. Pues si la Victoria es una diosa, ¿por qué no es también un dios el triunfo, y se une a la victoria como marido, hermano o hijo? Lo cierto es que éstos sostienen opiniones tales sobre los dioses que si los poetas las inventasen y las persiguiéramos nosotros, responderían que se trata de ridículas ficciones poéticas y que no deben ser atribuidas a las verdaderas divinidades; y, sin embargo, no se reían de sí mismos, cuando tales delirios no los leían precisamente en los poetas, sino que los veneraban en los templos. Que hubieran rogado, pues, a Júpiter respecto a todas las cosas, que le hubieran suplicado solamente a él. Pues la Victoria, si es una diosa y se halla bajo la potestad de dicho rey, allí donde la enviase no podría osar resistírsele y hacer a cambio su propia voluntad.

18

¿Y qué se puede decir, si la Felicidad es también una diosa? Recibió un templo, mereció un altar, se le tributaron los ritos apropiados[101]. Por consiguiente, debería rendírsele culto a ella sola. Pues allí donde estuviera, ¿qué bien no se hallaría? Pero ¿qué significa que también la Fortuna es considerada diosa y se le rinde culto? Acaso la felicidad es una cosa y la fortuna otra? Porque la fortuna puede ser también mala; en cambio, si la felicidad fuese mala, no sería felicidad[102]. Sin duda, a todos los dioses de uno y otro sexo (si es que también tienen sexo), debemos considerarlos buenos y no de otro modo. Esto lo afirma Platón[103] y también otros filósofos, así como eminentes gobernantes de estados y pueblos. ¿Cómo es, pues, la diosa Fortuna unas veces buena y otras mala? ¿Acaso tal vez cuando es mala no es una diosa, sino que de repente se convierte en un demonio maligno? Entonces ¿cuántas son esas diosas? Sin duda cuantas son las personas afortunadas, es decir, de buena fortuna. Pues, como existen también otras muchas simultáneamente, es decir, en un mismo tiempo, de mala fortuna, ¿acaso, si fuese la misma, sería buena y mala a la vez, para unos de una manera y para otros de otra? ¿Acaso la que es diosa es siempre buena? Y ésa es precisamente la Felicidad. ¿Por qué se le aplican distintos nombres? Esto debemos aceptarlo; pues resulta habitual designar una misma cosa mediante dos nombres. ¿Por qué distintos templos, distintos altares, distintos ritos? El motivo consiste, dicen, en que la felicidad es aquella de la que disfrutan los buenos en virtud de unos méritos precedentes; en cambio, la fortuna que llaman buena sucede a las personas, buenas y malas, de manera fortuita, sin examen alguno de sus méritos, y de ello recibe su nombre[104]. ¿Cómo, pues, puede ser buena si les sobreviene sin criterio alguno tanto a los buenos como a los malos? ¿Y con qué propósito se le rinde culto, si es hasta tal punto ciega que topándose con cualquiera sin distinción margina a sus adoradores en múltiples ocasiones y se adhiere a los que la desdeñan? Y si sus adoradores obtienen como provecho su amor y protección, en ese caso va en pos de los méritos, no acude de forma fortuita. ¿Dónde queda aquella definición de Fortuna? ¿Dónde eso de que recibió también su nombre de los eventos fortuitos? Pues, si es fortuna, en modo alguno resulta provechoso rendirle culto. Pero si distingue a sus adoradores para favorecerlos, no es fortuna. ¿Acaso también la envía Júpiter adonde quiere? Así pues, ríndasele culto únicamente a este mismo; pues la Fortuna no puede resistírsele si le da órdenes y la envía adonde le place. O, al menos, ríndanselo los malos, que no tienen intención de hacer méritos con los que poder atraer a la diosa Felicidad.

19

Tantos poderes atribuyen sin duda a esta suerte de numen al que llaman Fortuna que

llegaron a transmitir la tradición de que una estatua suya dedicada por las matronas y llamada Fortuna femenina habló y dijo, no una vez, sino dos, que las matronas la habían dedicado conforme al rito[105]. De esto, si es verdad, ciertamente no debemos asombrarnos. Pues no les resulta tan difícil el engaño a los demonios malignos, cuyas artes y argucias debieron éstos advertir mejor a partir del hecho de que habló la diosa que llega de forma fortuita, no la que viene en virtud de los méritos. Fue en efecto la Fortuna locuaz y muda la Felicidad, ¿con qué otro propósito sino para que las personas no procurasen vivir rectamente una vez atraído el favor de la Fortuna que los hiciese afortunados sin mérito alguno? Y, sin duda, si es que la Fortuna habla, al menos no hubiera hablado la femenina, sino más bien la masculina, no fuera que se pensase que las mismas que le dedicaron la estatua inventaron semejante milagro con su locuacidad femenina.

20

También hicieron diosa a la Virtud[106]; si ésta realmente fuera una diosa, debería ser preferida a otras muchas. Y ahora, ya que no es una diosa, sino un don de Dios, obténgase del único que puede concederla, y toda esa muchedumbre de dioses falsos se desvanecerá. Pero ¿por qué creyeron que la Fe también era una diosa y recibió igualmente un templo y un altar[107]? Cualquiera que esté dotado de inteligencia para reconocerla se convierte en su morada. Por otra parte, ¿cómo saben ellos qué es la fe, cuya principal y más importante función consiste en posibilitar la creencia en el Dios verdadero? Pero ¿por qué no fue suficiente la Virtud? ¿No se halla la fe también en ella? Puesto que les pareció que la virtud debía dividirse en cuatro categorías[108], prudencia, justicia, fortaleza y templanza, y como cada una de ellas tiene las suyas propias, la fe se halla dentro de las correspondientes a la justicia, y ocupa el puesto más importante entre nosotros, conocedores del significado de *el justo vive por la fe*[109]. Pero aquellos amantes de la multitud de dioses me producen admiración: si la fe es una diosa, ¿por qué causaron agravio a tantas otras muchas marginándolas, pudiéndoles haber dedicado igualmente templos y altares? ¿Por qué la templanza no mereció ser una diosa, cuando algunos próceres romanos alcanzaron una gloria no desdeñable en su nombre? ¿Por qué tampoco es una diosa la fortaleza, que asistió a Mucio cuando tendió su diestra sobre las llamas[110], a Curcio, cuando se arrojó a un precipicio por su patria[111], a Decio padre y a Decio hijo cuando se inmolaron por el ejército[112]? Suponiendo, no obstante, que todos estos albergaban una verdadera fortaleza, de lo cual no se trata en este momento. ¿Por qué la prudencia, por qué la sabiduría no merecieron puesto alguno entre las divinidades? ¿Acaso porque a todas se les rindió culto bajo el nombre común de la propia virtud? Así de ese modo se podría rendir culto a un solo dios, y considerar al resto partes suyas.

Pero en aquella única virtud se hallan comprendidas también la Fe y el Pudor[113], que, sin embargo, merecieron altares aparte en templos propios.

21

Estas diosas las crea no la verdad, sino la vanidad; pues son dones del Dios verdadero, no diosas por sí mismas. Y, sin embargo, donde se hallan la virtud y la felicidad ¿qué más se necesita? ¿Qué le basta a quien no tiene bastante con la virtud y la felicidad? Lo cierto es que la virtud comprende toda forma de actuar debidamente, la felicidad todo lo que debidamente se pueda desear. Si se rendía culto a Júpiter para que las concediera porque, si la extensión y la larga duración del reino son bienes, éstos atañen a la misma felicidad, ¿por qué no se entendió que eran dones de Dios y no diosas? Pero si se consideraron diosas, al menos no se debería buscar otra muchedumbre tan nutrida de dioses. Examinen, pues, las funciones de todos los dioses y diosas que inventaron como quisieron conforme a su mentalidad, y encuentren, si pueden, algo que pueda proporcionar dios alguno a un ser humano virtuoso, y que goce de la felicidad. ¿Qué enseñanza debería pedirse a Mercurio[114] o a Minerva, si la virtud tuviera consigo todos los bienes? Lo cierto es que los antiguos definieron la virtud como el arte de vivir bien y rectamente. Como en griego la virtud recibe el nombre de *areté*, se creyó que los latinos habían derivado de ahí el término «arte»[115]. Pero si la virtud no pudiera alcanzar sino a quienes estuvieran dotados de inteligencia, ¿qué necesidad había del dios padre Cacio para que los hiciera ‘catos’, es decir, agudos[116], cuando dicha cualidad podía otorgarla la felicidad? Sin lugar a dudas, nacer inteligente es don de la felicidad. Por ello, aunque quien no ha nacido todavía no pudo rendir culto a la diosa Felicidad para que, hallándose en buena disposición hacia él, se lo otorgase, les concedería a los padres adoradores suyos que sus hijos nacieran inteligentes. ¿Qué necesidad tenían las parturientas de invocar a Lucina, cuando, si la felicidad estaba presente, no sólo tendrían buenos partos, sino también buenos hijos? ¿Qué necesidad había de encomendar a la diosa Ops a los niños cuando acababan de nacer, al dios Vaticano cuando daban sus primeros vagidos, a la diosa Cunina cuando estaban en la cuna, a la diosa Rúmina cuando mamaban, al dios Estatilino cuando se ponían de pie[117], a la diosa Adeona cuando llegaban, a la diosa Abeona cuando se marchaban[118]; a la diosa Mente para que tuvieran buen juicio[119], al dios Volumno y a la diosa Volumna, para que tuvieran buenos deseos[120]; a los dioses nupciales[121], para que contrajeran buenas nupcias, a los dioses agrestes[122], y, sobre todo, a la propia diosa Fructesea[123], para que cosechasen frutos abundantes; a Marte y a Belona, para que fueran buenos guerreros, a la diosa Victoria, para que venciesen[124]; al dios Honor[125], para que recibieran honores, a la diosa Pecunia,

para que fueran adinerados, al dios Esculano y a su hijo Argentino, para que poseyeran moneda de bronce y de plata[126]? Pues hicieron a Esculano padre de Argentino porque la moneda de bronce comenzó a utilizarse antes, y después la de plata. Me sorprende sin embargo que Argentino no hubiera engendrado a Aurino, porque siguió la de oro. Si hubieran tenido a este dios, lo hubieran antepuesto tanto a su padre Argentino como a su abuelo Esculano, del mismo modo que pusieron por delante de Saturno a Júpiter. ¿Qué necesidad había, pues, de rendir culto e invocar a tal muchedumbre de dioses a causa de estos bienes del alma o del cuerpo o externos (que ni he recordado en su totalidad, ni ellos mismos pudieron prever dioses pequeños e individuales para todos los bienes humanos organizados en pequeñas parcelas y de forma individualizada), pudiendo una sola diosa, la Felicidad, concederlos todos con una enorme y sencilla economía, sin necesidad de buscar ningún otro ni para conseguir bienes, ni tampoco para alejar los males? ¿Por qué, pues, debería ser invocada en favor de los fatigados la diosa Fesona[127], para repeler a los enemigos la diosa Pelonia[128] y en auxilio de los enfermos un médico como Apolo o Esculapio[129], o ambos a la vez cuando el peligro fuera importante? Tampoco se invocaría al dios Espinense para que arrancase las espinas de los campos[130]; ni a la diosa Robigo para que no se presentase la roya[131]: con la única presencia y protección de la Felicidad o ningún mal se presentaría o sería repelido fácilmente. Finalmente, puesto que tratamos acerca de estas dos diosas, la Virtud y la Felicidad, si la felicidad es el premio de la virtud, no es una diosa, sino un don de Dios; si en cambio es una diosa, ¿por qué no se va a decir que ella misma confiere también la virtud, puesto que la consecución de la virtud es asimismo una inmensa felicidad?

22

¿Qué sentido tiene, pues, que Varrón se jacte de prestar a sus conciudadanos un gran servicio porque no sólo recuerda a los dioses a los que conviene que rindan culto los romanos, sino que también señala cuál es la función de cada uno? Puesto que no resulta de ningún provecho, dice[132], conocer a un médico por su nombre y por su imagen e ignorar su profesión, del mismo modo afirma que en nada resulta provechoso saber que Esculapio es un dios si no se sabe que éste proporciona la salud, ignorándose así por qué se le debe suplicar. Redunda en esta misma idea por medio de otro símil, al decir que no sólo no se puede vivir bien, sino que ni siquiera vivir en absoluto, si se ignora quién es artesano, quién panadero, quién albañil, a quién se puede pedir un utensilio determinado, a quién tomar como ayudante, a quién como guía, a quién como maestro, afirmando de este modo que nadie puede dudar que sólo así resulta útil conocer a los dioses, si se sabe qué fuerza, facultad y potestad tiene cada uno en cada cuestión. «En efecto», dice, «a partir de esto podremos saber a qué dios debemos apelar e invocar y por qué motivo,

para que no actuemos como suelen hacer los mimos, y pidamos el agua a Líber y el vino a las Linfas» [133]. De gran utilidad, sin duda. ¿Quién no le daría las gracias si mostrase la verdad y enseñase a las gentes que deben rendir culto al único Dios verdadero, del que proceden todos los bienes?

23

Pero (de lo que ahora se trata) si sus libros y sus ritos son verdaderos, y la Felicidad es una diosa, ¿por qué no se instituyó ésta como la única a la que se diera culto, pues podía conceder todos los bienes y dar la felicidad con mayor economía de medios? En efecto, ¿quién desea algo por otra razón que no sea hacerse feliz? En fin, ¿por qué Lúculo[134] erigió un templo para esta diosa tan importante en una época tan tardía, después de tantos próceres romanos? ¿Por qué el propio Rómulo, en su deseo de fundar una ciudad feliz, no le construyó un templo de forma preferente y no dejó de suplicar a los restantes dioses por diversos motivos, cuando nada le hubiera faltado si ésta hubiera estado presente? Pues tampoco él mismo hubiera sido en primer lugar rey ni después, como creen, dios, si no hubiera contado con el favor de esta diosa. ¿Para qué, pues, instituyó como dioses para los romanos a Jano, Júpiter, Marte, Pico, Fauno, Tiberino, Hércules[135] y acaso a algún otro? ¿Para qué Tito Tacio[136] añadió a Saturno, Ops, Sol, Luna, Vulcano, Luz y otros que incluyó, entre los cuales se hallaba incluso la diosa Cloacina[137], dejando al margen la Felicidad? ¿Para qué Numa incluyó tantos dioses y tantas diosas[138] exceptuada ésta? ¿Acaso tal vez no pudo verla entre tal muchedumbre? Sin lugar a dudas tampoco el propio rey Hostilio hubiera introducido como nuevos dioses para que fueran propiciados a Pavor y Palidez[139], si hubiera conocido o rendido culto a esta diosa. Lo que es seguro es que en presencia de la Felicidad todo el pavor y la palidez causada por el miedo se apartarían, no sólo se retirarían, aun propiciados, sino que huirían rechazados.

Además, ¿cómo es que el Imperio Romano iba creciendo en extensión, y todavía nadie rendía culto a la Felicidad? ¿Acaso por ello el imperio fue más grande que feliz? Pues ¿cómo iba a existir la verdadera felicidad allí donde no existía la verdadera piedad? En efecto, la auténtica piedad consiste en el culto del Dios verdadero, no en el de tantos dioses falsos cuantos son los demonios. Pero también después, incluida ya la Felicidad en el número de los dioses, siguió la gran infelicidad de las guerras civiles. ¿Acaso tal vez la Felicidad mostró su justa indignación por haber sido invitada tan tarde, y no al honor, sino más bien al ultraje, de que con ella se rindiera culto a Príapo, a Cloacina, a Pavor, a Palor, a la Fiebre y a las restantes, no divinidades dignas de adoración, sino crímenes de sus adoradores?

Finalmente, si se consideró que se debía rendir culto a tan insigne diosa entre esta

indignísima muchedumbre, ¿por qué no se le rendía culto con mayor lustre que a las demás? ¿Quién podría tolerar por lo menos que la Felicidad no haya sido colocada ni entre los dioses Consentes, de los que dicen que son admitidos en el consejo de Júpiter[140], ni entre los dioses que llaman selectos?[141] Debería habérsele erigido un templo que sobresaliera por la altura de su ubicación y la magnificencia de la construcción. ¿Por qué, pues, no se le hizo algo mejor que al propio Júpiter? Pues ¿quién entregó el reino a Júpiter sino la Felicidad?, si es que, con todo, fue feliz en su reinado. Y es preferible la felicidad a la realeza. Pues nadie duda que resulta fácil encontrar a alguien que tema ser convertido en rey; pero no se halla a nadie que no quiera ser feliz. Por consiguiente, si se consultara a los dioses por medio de agüeros o por cualquier otro método por el que creen que se les puede consultar, debería preguntárseles sobre esta cuestión, si desean ceder su puesto a la Felicidad en el caso de que ya hubiera sido ocupado por los templos o altares de otros el lugar donde se le construyese a ésta un templo mayor y más sublime; el propio Júpiter incluso cedería para que la Felicidad obtuviese preferentemente la mismísima cima de la colina del Capitolio. En efecto, nadie se resistiría a la Felicidad excepto —cosa que resulta imposible— aquel que deseara ser desgraciado. De ninguna manera en absoluto, si se le consultase, haría Júpiter lo que le hicieron a él los tres dioses, Marte, Término y Juventud, que en modo alguno quisieron ceder su lugar al que era superior y su rey. Pues, tal como cuentan sus escritos[142], cuando el rey Tarquinio quiso que se construyera el Capitolio, al ver que el lugar que le parecía más digno y adecuado se hallaba ocupado previamente por otros dioses, no atreviéndose a hacer nada contra su voluntad y creyendo que éstos cederían por propia iniciativa ante semejante dios y príncipe suyo, puesto que había muchos allí donde se estableció el Capitolio, consultó por medio de augurios si querían cederle el lugar a Júpiter; y todos ellos aceptaron marcharse de allí excepto aquellos que mencioné, Marte, Término y Juventud; y, por este motivo, el Capitolio se construyó de manera que estos tres estuvieran también en su interior, representados por imágenes tan oscuras que apenas eran conocidas por los más eruditos. Así pues, Júpiter en modo alguno despreciaría a la Felicidad como él fue despreciado por Término, Marte y Juventud. Pero incluso estos mismos, que no habían cedido ante Júpiter, sin duda cederían ante la Felicidad, que había convertido a Júpiter en su rey. O si no cediesen, no lo harían por desprecio hacia ella, sino por preferir permanecer oscuros en la morada de la Felicidad a destacar sin ella en lugares propios.

Así, establecida la diosa Felicidad en un lugar amplísimo y elevadísimo, los ciudadanos aprenderían a quién debían pedir ayuda para todos sus buenos deseos. De ese modo, una vez abandonada la superflua multitud de los restantes dioses siguiendo el consejo de la propia naturaleza, se rendiría culto únicamente a la Felicidad, a ella únicamente se suplicaría, solamente su templo sería frecuentado por los ciudadanos que

deseasen ser felices, entre los cuales no habría nadie que no quisiera, y así, en lugar de pedirse la felicidad a todos los demás dioses, se le pediría a ella misma. Pues ¿quién querría recibir de algún dios algo que no fuera la felicidad o que, a su modo de ver, estuviera relacionado con la felicidad? Por lo tanto, si la felicidad tiene la potestad de elegir a quién acompañar (y la tiene, si es una diosa), ¿qué clase de necedad es, pues, pedirla a otro dios si se puede conseguir de ella misma? Así pues, debieron honrar a esta diosa por encima de los demás dioses incluso en la dignidad de su morada. En efecto, como puede leerse en sus fuentes, los antiguos romanos rindieron mayores honores a un tal Sumano[143], a quien atribuían los rayos nocturnos, que a Júpiter, al que conciernen los diurnos. Pero, una vez que se le construyó a Júpiter un templo singular y sublime, la multitud, atraída por la magnificencia de dicho templo, acudió al mismo en masa, de manera que apenas puede hallarse a quien recuerde al menos haber leído el nombre de Sumano, pues oírlo ya es imposible. Pero si la Felicidad no es una diosa, puesto que, a decir verdad, se trata de un don de Dios, búsquese al Dios que pueda darla, y abandónese la perniciosa multitud de falsos dioses a la que sigue una vana multitud de necios que convierte en dioses los dones de Dios y ofende con la obstinación propia de una voluntad soberbia a Aquel a quien pertenecen estos dones. En efecto, quien rinde culto a la felicidad como si se tratase de una diosa y abandona al Dios dador de felicidad no puede librarse de la infelicidad, del mismo modo que no puede escapar del hambre quien lame el dibujo de un pan y no se lo pide a quien tiene uno de verdad.

24

Me siento inclinado, no obstante, a considerar sus argumentos. ¿Resulta creíble, dicen, que nuestros antepasados fueran tan necios que no supieran que éstos eran dones divinos, no dioses? Pero, puesto que sabían que a nadie se le conceden tales dones sino por la largueza de algún dios, a aquellos dioses cuyos nombres no podían descubrir los designaban con los de aquellos dones que creían que éstos concedían, transformando a partir de ahí algunos vocablos. Así de *bellum* (guerra) obtuvieron el nombre de Belona[144], no el de 'Bellum', de *cunae* (cunas) Cunina, no 'Cuna', de *segetes* (mieses) Segecia, no 'Seges', de *poma* (frutas) Pomona[145], no 'Pomum', de *boves* (bueyes) Bubona[146], no 'Bos'. Otra posibilidad era designarlos sin modificación alguna del vocablo, tal cual. Así llamaron Pecunia a la diosa que da dinero *(pecunia)*, sin considerar en absoluto al propio dinero un dios; así Virtud a la que da la virtud, Honor al que da el honor, Concordia[147] a la que da la concordia, Victoria a la que da la victoria. Así, según dicen, cuando se llama diosa a la Felicidad, no se refieren a la que se da, sino a la divinidad que la da[148].

25

Una vez que se nos ha dado este argumento, quizá nos resulte más fácil persuadir de lo que queremos a aquellos cuyo corazón no se haya vuelto excesivamente insensible. En efecto, si la debilidad humana ya ha comprendido que la felicidad no puede ser dada si no es por un dios —y de esto se dieron cuenta quienes rendían culto a tantísimos dioses, entre los cuales también se hallaba su mismísimo rey, Júpiter—, el desconocimiento del nombre de aquel que podía dar la felicidad fue el motivo de que quisieran llamarlo con el nombre del don que creían que concedía. Así pues, dejaron suficientemente claro que la felicidad ni siquiera podía ser dada por el propio Júpiter, al que ya rendían culto, sino por aquel a quien consideraban que debía rendirse culto bajo el nombre de la propia felicidad. Puedo afirmar con total seguridad que aquéllos creyeron que la felicidad la daba un dios al que no conocían: así pues, sea éste buscado, désele culto y basta. Repúdiese el estrépito de los innumerables demonios; no sea suficiente este dios para quien no lo sea su don; no sea suficiente, digo, aquel dios dador de felicidad como objeto de culto para quien no lo sea la propia felicidad como regalo. Pero a quien le baste (pues el ser humano nada tiene que deba desear en mayor medida), que sirva al único Dios dador de felicidad. No es ese mismo al que llaman Júpiter. Pues si lo reconociesen como dador de felicidad, no buscarían a otro o a otra que concediera la felicidad bajo el nombre de la misma felicidad, ni considerarían que el propio Júpiter debía ser adorado entre tan grandes infamias. De él se dice que fue seductor de esposas ajenas, amante y raptor impúdico de un hermoso jovencito[149].

26

Pero «Homero inventaba estas cosas», dice Tulio, «y trasladaba conductas humanas a los dioses: hubiera preferido que nos hubiera trasladado las divinas a nosotros»[150]. Con razón causó disgusto a un varón respetable este poeta inventor de crímenes divinos. ¿Por qué, pues, las representaciones teatrales, donde éstos se recitan, se cantan y se escenifican reiteradamente, se exhiben en honor de los dioses, y son colocadas entre las ceremonias religiosas por los más eruditos? Clame aquí Cicerón, no contra las ficciones de los poetas, sino contra las instituciones de sus antepasados. Tal vez clamarían ellos a su vez: ¡qué hemos hecho! Los propios dioses reclamaron insistentemente que se representasen en su honor, lo ordenaron con atrocidad, anunciaron el desastre si no se hacía, si se produjo algún descuido, lo castigaron severísimamente, si se subsanó dicho descuido se mostraron aplacados. Entre sus virtudes y hechos admirables se recuerda lo que voy a contar[151]. A Tito Latinio, campesino romano y padre de familia, se le ordenó en sueños que advirtiese en el senado que los juegos romanos debían iniciarse de nuevo, porque las divinidades, que naturalmente reclamaban la alegría propia de dichos juegos,

habían sentido disgusto ante la triste orden que se dio el primer día de conducir a cierto criminal al suplicio ante la presencia del pueblo. Al no haberse atrevido a cumplir la orden al día siguiente el que había sido advertido en sueños, ésta le fue reiterada más severamente en una segunda noche: perdió un hijo por no haber obedecido. A la tercera noche se le advirtió que le amenazaba un castigo mayor si no lo hacía. No atreviéndose aun así, contrajo una enfermedad dolorosa y terrible. Y entonces, siguiendo el consejo de sus amigos, llevó el asunto a los magistrados y fue llevado en litera al senado. Una vez expuesto el sueño, salió sano por sus propios pies, tras haber remitido de inmediato su enfermedad. El senado, atónito por tan gran prodigio, decidió que se volvieran a celebrar los juegos con un presupuesto cuadruplicado. ¿Quién que se halle en su sano juicio no es capaz de ver que los humanos, sometidos a los demonios malignos, de cuya dominación sólo nos puede liberar la gracia de Dios a través de Jesucristo, Nuestro Señor, son empujados por la fuerza a representar para tales dioses lo que con buen criterio podían juzgar vergonzoso? No hay duda de que en aquellos juegos, instituidos por orden del senado bajo la coacción de las divinidades, se celebraban los crímenes poéticos de dichas divinidades. En esos juegos los más viles histriones cantaban, actuaban, complacían a un Júpiter corruptor de la pureza. Si aquello se inventaba, él debería encolerizarse; pero si se deleitaba con sus crímenes, aun ficticios, ¿cómo se le podría rendir culto sino sirviendo al diablo? ¿Acaso así podría fundar, extender y conservar el Imperio Romano éste, más vil que cualquier romano, a quien tales cosas causaban disgusto? ¿Podría dar la felicidad éste, a quien se rendía un culto tan infeliz, y más infeliz era su enojo si no se le rendía culto precisamente de ese modo?

27

Se halla consignado en sus escritos que el doctísimo pontífice Escévola[152] discutió sobre las tres categorías de dioses que transmite la tradición[153]: una de los poetas, otra de los filósofos, y la tercera de los dirigentes de la ciudad[154]. La primera categoría dice que es una falacia, porque se compone de una multitud de ficciones indignas de los dioses; la segunda no es conveniente para las ciudades porque incluye algunos elementos superfluos y también otros cuyo conocimiento resulta perjudicial para el público. Respecto a los superfluos no hay excesivo problema; pues suelen decir los expertos en derecho: lo superfluo no es perjudicial[155]. ¿Cuáles son en cambio aquellos cuya revelación a la multitud perjudica? Dice: «Los siguientes: que Hércules, Esculapio, Cástor y Pólux[156] no son dioses; pues los eruditos enseñan que fueron seres humanos y que murieron conforme a la condición humana»[157]. ¿Qué más? «Que las ciudades no tengan verdaderas imágenes de los que son dioses, porque un verdadero dios no tiene sexo, ni edad, ni miembros del cuerpo definidos»[158]. Esto es lo que el pontífice no quiere que sea

de dominio público; pues no cree que sea falso. Así pues, considera conveniente que las ciudades sean engañadas en materia religiosa. Tampoco el propio Varrón duda en afirmar esto en sus libros sobre las *Cuestiones divinas*[159]. Magnífica religión para que se acoja a ella el enfermo en busca de liberación, y cuando trate de encontrar la verdad que le libere, se crea que le conviene ser engañado. Estos mismos escritos no ocultan el motivo del absoluto rechazo de Escévola hacia la categoría poética de los dioses: porque los poetas los degradan de tal modo que ni pueden ser equiparados a las personas honestas[160], pues convierten a uno en ladrón, a otro en adúltero, y asimismo de un modo u otro hacen que actúen o se expresen de forma vergonzosa e inapropiada. Nos muestran que tres diosas compitieron entre sí por el premio de la belleza, que las dos vencidas por Venus destruyeron Troya[161]; que el mismísimo Júpiter se convierte en toro o cisne para acostarse con alguna mujer; que una diosa se casa con un mortal, que Saturno devora a sus hijos: en suma, no se puede imaginar ningún prodigio o vicio que no se encuentre allí y que sea en gran medida ajeno a la naturaleza de los dioses. Oh Escévola, pontífice máximo, suprime los juegos, si puedes; ordena a las gentes que no rindan a los dioses inmortales honores tales donde agrade admirar los crímenes de los dioses y guste imitar los que se pueden cometer. Y si el pueblo te respondiera «vosotros los pontífices nos los introdujisteis», ruega a los propios dioses, por cuya instigación los establecisteis, que no ordenen realizar tales representaciones en su honor. Y si son malas, y, por tanto, en modo alguno creíbles de la majestad de los dioses, mayor es la afrenta a dichos dioses, sobre quienes se inventan impunemente. Pero no te escuchan, son demonios, enseñan la depravación, gozan con lo vergonzoso; no sólo no consideran injurioso que se inventen estas historias sobre ellos, sino que más bien no pueden soportar la injuria de que no se representen por sus festividades. Pero si interpelas a Júpiter contra estos, especialmente porque en las representaciones teatrales se ponen en escena sus innumerables crímenes, ¿acaso, aunque le proclaméis dios rector y administrador de todo este mundo, no le infligís la mayor de las injurias porque consideráis que debe rendírsele culto con éstos y afirmáis que es su rey?

28

Así pues, en modo alguno hubieran podido acrecentar y conservar el Imperio Romano unos dioses tales que son aplacados, o, mejor dicho, acusados, con tales honores, de manera que es mayor crimen recrearse con éstos, aun siendo falsos, que si se dijera la verdad sobre ellos. Pues, si hubiesen podido hacerlo, antes hubieran concedido tan magnífico don a los griegos, que les rindieron culto de forma más honorable y más digna en las celebraciones divinas de esta índole, es decir, en las representaciones teatrales, puesto que ellos no se sustrajeron de las dentelladas de los

poetas con las que veían despedazar a los dioses, dándoles licencia para maltratar a las personas que quisieran, y a los propios actores no los consideraron infames, sino que incluso les tuvieron por dignos de esclarecidos honores. Y, así como los romanos pudieron tener monedas de oro, aunque no rendían culto al dios Aurino, igualmente pudieron tenerlas de plata y de bronce sin rendirle culto a Argentino ni a su padre Esculano, y así todo lo que causa hastío repetir[162]. Por consiguiente, de igual manera tampoco hubieran podido poseer en absoluto la hegemonía contra la voluntad del Dios verdadero; pero si hubieran ignorado y despreciado a estos dioses falsos e innumerables y hubieran conocido y adorado con fe sincera y con su conducta a aquel único, no sólo tendrían aquí un reino mejor, cualquiera que fuese su extensión, sino que también, después, siguieran teniendo o no el de aquí, recibirían el sempiterno.

29

Por otra parte, ¿qué clase de auspicio es aquel que llamaron el más hermoso, y que poco antes he recordado[163], que ni Marte, ni Término ni Juventud quisieron ceder su lugar a Júpiter, rey de los dioses? De hecho, según dicen[164], éste es su significado: que el linaje de Marte, es decir, el Romano, no entregaría a nadie el lugar que ocupara, que nadie movería tampoco las fronteras romanas gracias al dios Término, que la juventud romana gracias a la diosa Juventud no cedería ante nadie. Vean, pues, cómo pueden tener a éste como rey de sus dioses y dador de su reino, cuando estos auspicios lo situaban como un adversario ante quien no resultaría hermoso ceder. Aunque, si esto es verdad, no tienen en absoluto qué temer. Pues no van a confesar que cedieron ante Cristo los dioses que no quisieron hacerlo ante Júpiter; lo cierto es que, quedando a salvo las fronteras del imperio, pudieron cederle a Cristo tanto las sedes de sus moradas como, sobre todo, el corazón de los creyentes. Pero antes de que Cristo viniera en carne, aún más, antes de que se escribiera esto que extraemos de sus libros, y, sin embargo, después de que se produjera este auspicio bajo el rey Tarquinio, en algunas ocasiones el ejército romano fue dispersado, es decir, puesto en fuga, mostrando la falsedad de dicho auspicio, por el que aquella Juventud no había cedido ante Júpiter: con la victoria e irrupción de los galos el linaje de Marte fue abatido en la mismísima ciudad y las fronteras del imperio se vieron constreñidas al pasarse muchas ciudades al bando de Aníbal[165]. Así se desvaneció la hermosura de los auspicios, y permaneció la contumacia contra Júpiter no de unos dioses sino de unos demonios. Pues una cosa es no haber cedido, otra volver al lugar que se había cedido. Aunque también más adelante las fronteras del Imperio Romano fueron modificadas en la parte oriental por la voluntad de Adriano[166]. En efecto, aquél cedió al Imperio Persa tres nobles provincias, Armenia, Mesopotamia y Asiria, poniéndose de manifiesto que aquel dios Término, que protegía

las fronteras romanas, según creían éstos, y que por aquel hermosísimo auspicio no había cedido su lugar a Júpiter, temió más a Adriano, un rey mortal, que al rey de los dioses. Recuperadas en otro tiempo las mencionadas provincias, casi en nuestra época, Término cedió de nuevo cuando Juliano[167], entregado a los oráculos de aquellos dioses, ordenó con una osadía desmedida que se quemaran las naves en las que se transportaban los víveres; tras la inmediata muerte de éste a causa de una herida infligida por el enemigo, sus tropas, privadas de suministros, fueron reducidas a tal escasez que nadie hubiera podido huir de allí bajo el ataque continuo de los enemigos contra un ejército desconcertado por la muerte de su general, si no se hubieran fijado las fronteras del imperio gracias a un tratado de paz donde todavía hoy se mantienen, con una reducción no tan importante como la que hubo de conceder Adriano, pero sí establecidas por medio de un acuerdo. Así pues, por un vano augurio no cedió ante Júpiter el dios Término, que sí cedió ante la voluntad de Adriano y lo hizo también ante la temeridad de Juliano y la necesidad de Joviano. Esto lo vieron los romanos más inteligentes y respetables; pero poco podían contra la costumbre de la ciudad, que se había visto comprometida con los ritos demoníacos, porque también ellos mismos, aun creyéndolos vanos, juzgaban sin embargo necesario ofrecer el culto religioso debido a Dios a la naturaleza de las cosas, establecida bajo la dirección y gobierno del único Dios verdadero, *sirviendo*, como dice el apóstol, *a la criatura antes que al creador, bendito por todos los siglos*[168]. Era necesario el auxilio de este Dios verdadero, que enviase varones santos y verdaderamente piadosos que murieran por la verdadera religión para que las falsas fueran erradicadas de entre los vivos.

30

Cicerón como augur se burla de los augurios[169] y también de las personas que rigen las decisiones de la vida por los graznidos de cuervos y cornejas. Pero este académico, que defiende que todo es incierto, no es digno de poseer autoridad alguna en esta materia. En su segundo libro *Sobre la naturaleza de los dioses* interviene junto a él en la discusión Quinto Lucilio Balbo, y aunque éste mismo introduce, basándose en la naturaleza de las cosas, supersticiones científicas y filosóficas, por decirlo de alguna manera[170], siente indignación, sin embargo, por la fabricación de imágenes y por las opiniones propias de las fábulas diciendo lo siguiente: «¿Acaso no veis cómo a partir de buenos y útiles descubrimientos de carácter científico la razón se ha desviado hacia unos dioses imaginarios e inventados? Este hecho engendró opiniones falsas, turbios errores y supersticiones casi propias de viejas. Efectivamente, nos son conocidas las imágenes, las edades, los vestidos y adornos de los dioses, además de sus genealogías, matrimonios, parentescos, y todo ello reducido a la semejanza con la debilidad humana. Pues también

se les representa con mentes perturbadas. La tradición nos ha dado a conocer los deseos, pesares y enojos de los dioses. Y, por cierto, según cuenta la mitología, no estuvieron libres los dioses de guerras y combates; y no sólo, como en Homero[171], defendiendo a dos ejércitos contrarios, tomando partido unos por un bando y otros por otro, sino que también emprendieron sus propias guerras (como contra los Titanes o los Gigantes). Esto se cuenta y se cree con gran necedad y está lleno de vanidad y de suma ligereza»[172]. He aquí —como de paso— las creencias de quienes defienden a los dioses de los gentiles. Después, tras afirmar que esto pertenece a la superstición, y tras situar en cambio en el ámbito de la religión lo que él mismo parece enseñar según la doctrina estoica, dice: «En efecto, no sólo los filósofos, sino también nuestros antepasados separaron la superstición de la religión; pues quienes elevaban plegarias y hacían sacrificios días enteros para que sus hijos sobrevivieran, fueron llamados supersticiosos»[173]. ¿Quién no se daría cuenta de que éste intenta, en su temor a desautorizar la costumbre de la ciudad, alabar la religión de los antepasados, y que desea separarla de la superstición, pero que no halla el modo de conseguirlo? Pues si los antepasados llamaron supersticiosos a aquellos que elevaban plegarias y hacían sacrificios días enteros, ¿no lo son también aquellos que instituyeron (cosa que él mismo censura) las imágenes de los dioses de diversa edad y distinta indumentaria y las genealogías, matrimonios y parentescos de los mismos? Lo cierto es que cuando esto se censura como superstición, dicha censura compromete a los antepasados que instituyeron y rindieron culto a tales imágenes; también le compromete a él, que, por mucha que sea la elocuencia con la que se esfuerza en dar un giro hacia la libertad, consideraba necesario venerarlas; y esto, que hace resonar con su elocuencia en esta discusión, no se atrevería a musitarlo en la asamblea del pueblo. Así pues, demos gracias los cristianos a Dios Nuestro Señor, no al cielo y la tierra como éste sostiene, sino a Aquel que creó el cielo y la tierra, que por la altísima humildad de Cristo, por la predicación de los apóstoles, por la fe de los mártires que murieron por la verdad y vivieron con la verdad aniquiló estas supersticiones, que este Balbo[174] apenas reprende balbuciente, no sólo en los corazones piadosos, sino también en los templos supersticiosos por la libre servidumbre de los suyos.

31

¿Qué? El propio Varrón, del que lamentamos que hubiera incluido las representaciones teatrales entre las cuestiones divinas, aunque no por criterio propio, cuando como hombre piadoso exhorta en muchos lugares a rendir culto a los dioses, ¿acaso no pone de manifiesto que no sigue por propia convicción aquello que recuerda que había instituido la ciudad de Roma, hasta tal punto que no duda en confesar que, si pudiera fundar de nuevo la ciudad, él consagraría los dioses y sus nombres más bien en

función de la naturaleza?[175] Pero, por otra parte, como formaba parte de un pueblo con un largo devenir, dice que él tenía el deber de conservar la historia de los nombres y sobrenombres recibida de los antiguos tal como fue transmitida, y escribir y escudriñar estas tradiciones con el fin de que el vulgo prefiriera rendirles culto a despreciarlos[176]. Con tales palabras este perspicacísimo personaje pone claramente de manifiesto que él no descubre todo lo que no sólo le merecía desprecio, sino que también parecería despreciable al propio vulgo si no lo callara. Podría pensarse que estas conclusiones eran conjeturas mías, si este mismo en otro pasaje no afirmara de forma manifiesta al hablar sobre religión que existen muchas cosas verdaderas que no sólo no resulta útil al vulgo conocerlas, sino que también las hay que, aun siendo falsas, conviene que el pueblo crea lo contrario, y que, por ese motivo, los griegos ocultaron sus ritos iniciáticos y sus misterios bajo el silencio y los muros[177]. Aquí sin duda reveló por completo la forma de pensar de los supuestos sabios que gobernarían las ciudades y los pueblos. Sin embargo, con esta falacia se deleitan admirablemente los demonios malignos, que poseen por igual a los engañadores y a los engañados, y de cuyo dominio nada puede liberar salvo la gracia de Dios por Jesucristo Nuestro Señor.

Dice también este mismo perspicacísimo y eruditísimo autor que a su parecer, sólo han comprendido la naturaleza de dios aquellos que creyeron que éste era el alma que gobierna el mundo con el movimiento y la razón[178]. Por ello, aunque todavía no estaba en posesión de la verdad (pues el Dios verdadero no es el alma, sino el hacedor y creador del alma), sin embargo, si pudiera liberarse de los prejuicios de la costumbre, confesaría y aconsejaría que debe rendirse culto a un único Dios, que gobierna el mundo con el movimiento y la razón. De este modo sobre este asunto quedaría pendiente discutir con él su afirmación de que aquél es el alma y no el creador del alma más bien. Dice también que los antiguos romanos rindieron culto a los dioses durante más de ciento setenta años sin imágenes[179]. «Y si esto hubiera perdurado hasta nuestros días, dice, los dioses serían honrados con mayor piedad»[180]. Como apoyo a esta opinión añade, entre otros, el testimonio del pueblo judío; y no duda en concluir este pasaje diciendo que los primeros que erigieron imágenes de los dioses para los pueblos también erradicaron el temor de sus ciudades y añadieron el error[181], considerando sabiamente que los dioses podrían fácilmente ser despreciados en la necedad de las imágenes. Pero, como no dice «transmitieron el error», sino «añadieron», pretende sin duda dar a entender que sin imágenes también existió ya el error. Por lo cual, cuando dice que sólo han comprendido la naturaleza de dios aquellos que creyeron que éste era el alma que gobierna el mundo, y considera más piadoso profesar la religión sin imágenes, ¿quién no es capaz de ver cuánto se había acercado a la verdad? Pues si hubiera tenido algún poder contra la antigüedad de tan gran error, sin duda hubiera pensado también que no sólo debía rendirse culto a un solo dios por el que creía que el mundo era gobernado, sino también

hacerlo sin imagen; y, hallándose tan cerca, tal vez se hubiera percatado fácilmente de la mutabilidad del alma, de modo que se hubiera dado cuenta de que el verdadero Dios es más bien una naturaleza inconmutable que había creado también la propia alma. Siendo así las cosas, todas aquellas burlas a la multitud de dioses que tales varones introdujeron en sus escritos se vieron impulsados a confesarlas por una oculta voluntad de Dios más que intentando convencernos de ellas. Así pues, si por nuestra parte se presenta de ahí algún testimonio, se hace para desmentir a aquellos que no quieren darse cuenta de cuán grande y maligno es el poder de los demonios, del que nos libera el sacrificio singular del derramamiento de una sangre tan sagrada y el don del espíritu que nos fue concedido.

32

Afirma también que, respecto a las generaciones de dioses, los pueblos sintieron mayor inclinación por los poetas que por los científicos, y que, por ello, sus antepasados, es decir, los antiguos romanos, creyeron en el sexo y las generaciones divinas, y establecieron sus matrimonios[182]. Y esto realmente no parece que se haya hecho por otra causa sino porque fue tarea de personas supuestamente sabias y prudentes engañar al pueblo en cuestiones religiosas, y, con este propósito, no sólo rendir culto, sino también imitar a los demonios, en quienes existe el máximo deseo de inducir al engaño. En efecto, así como los demonios no pueden poseer si no es a quienes engañaron con sus falacias, así también los gobernantes, no ciertamente justos, sino semejantes a los demonios, aconsejaban a los pueblos aquello que sabían vano como si fuera cierto so pretexto de religión, ligándolos de este modo a la sociedad civil más estrechamente, a fin de poseerlos como súbditos[183]. Pero ¿quién que sea débil e iletrado podría escapar de los gobernantes de la ciudad y de los demonios, igualmente falaces ambos?

33

Así pues, aquel Dios autor y dador de la felicidad, ya que únicamente él es el Dios verdadero, es quien personalmente concede los reinos terrenales tanto a los buenos como a los malos, y esto no lo hace a ciegas y, por decirlo de algún modo, de manera fortuita —ya que es Dios y no la casualidad—, sino según un orden de las cosas y de los tiempos oculto para nosotros, y bien conocido para Él; no obstante, no se halla sometido a este orden de los tiempos como súbdito suyo, sino que Él en persona lo gobierna como señor y lo ordena como moderador. Pero la felicidad no la da sino a los buenos. En efecto, pueden tanto no tenerla como tenerla los que sirven, pueden asimismo no tenerla y tenerla los que reinan. Sin embargo, sólo será plena en aquella vida en la que nadie tenga ya que servir. Y, por ello, Él da los reinos terrenales tanto a los buenos como a los malos, para que sus fieles, aún pequeñuelos en el aprovechamiento del espíritu, no deseen de él

estos dones por su grandeza. Y este es el misterio[184] del Antiguo Testamento, donde estaba oculto el Nuevo, que allí las promesas y dones son terrenos, cuando ya entonces comprendían los dotados de espiritualidad, aunque no lo predicasen todavía de forma manifiesta, cuál era la eternidad que se vislumbraba en aquellos bienes temporales y en qué dones de Dios se hallaba la verdadera felicidad.

34

Así pues, a fin de que se reconociera que también aquellos bienes terrenos, los únicos que desean ardientemente quienes no pueden pensar en cosas mejores, se hallan bajo la potestad de ese mismo único Dios, no en la de los muchos falsos a los que los romanos antaño creyeron que había que rendir culto[185], multiplicó a su pueblo en Egipto a partir de muy pocos y los liberó de allí con señales maravillosas. Y aquellas mujeres no invocaron a Lucina cuando, a fin de que los judíos se multiplicasen de forma extraordinaria y aquel pueblo creciera increíblemente, Él mismo protegió a los recién nacidos de las manos de los egipcios, sus perseguidores, que pretendían matar a todos sus hijos. Mamaron sin la diosa Rúmina, estuvieron en sus cunas sin Cunina, tomaron comida y bebida sin Educa y Potina, fueron criados sin tantos dioses de la infancia, se casaron sin tantos dioses del matrimonio, se unieron con sus cónyuges sin el culto a Príapo; sin invocar a Neptuno el mar se les abrió partido en dos para permitirles cruzar, y sumergió a los enemigos que les perseguían tras volver las olas a su lugar. Y no consagraron ninguna diosa Mania cuando tomaron el maná del cielo; ni rindieron culto a las Ninfas y las Linfas cuando de la piedra golpeada brotó agua para calmar su sed. Hicieron la guerra sin rituales dementes a Marte y Belona, y, aunque es cierto que no vencieron sin la victoria, sin embargo no la consideraron diosa, sino don de su Dios. Del único Dios verdadero recibieron mucho más felizmente mieses sin Segecia, bueyes sin Bubona, miel sin Melona, frutas sin Pomona[186], y, en suma, todos los bienes por los que los romanos consideraron que se debía suplicar a tan gran muchedumbre de dioses falsos. Y si no hubiesen pecado contra él, seducidos por su impía curiosidad como por artes mágicas, desviándose hacia los dioses extranjeros y los ídolos, y finalmente matando a Cristo, hubieran permanecido en el mismo reino, aunque no más extenso, sin embargo más feliz. Y su actual dispersión por casi todas las tierras y pueblos es providencia de aquel único Dios verdadero, a fin de que, en lo que respecta a la destrucción generalizada de imágenes, altares, bosques sagrados, templos de los falsos dioses y la prohibición de los sacrificios, quede probado a partir de sus libros que esto había sido profetizado tanto tiempo atrás; no fuera a ocurrir que por casualidad cuando se leyera en los nuestros se creyera que era una invención nuestra. Lo que viene a continuación deberá verse en el siguiente volumen, para así poner término a la prolijidad

de éste.

[1] En una carta que Agustín dirige a Evodio (*Epist*. 169), fechada en 415 aproximadamente, se nos dice que ese año comenzó y concluyó los libros IV y V.

[2] Agustín muestra aquí un juicio muy positivo sobre Varrón, que puede apreciarse también en *Civ*. VI 2. *Vid*. a ese respecto OROZ, «Introducción a una *Theologia*…», 76.

[3] En el libro X de sus *Antiquitates rerum divinarum. Cf. Civ*. IV 26, 31. Asimismo, entre sus obras perdidas se conocen algunas dedicadas específicamente al teatro: *De originibus scaenicis libri III, De actionibus scaenicis libri V, De actis scaenicis libri III, De descriptionibus libri III*.

[4] APUL., *Mund*. 34.

[5] Cf. *Civ*. I 36.

[6] Mt., V 45.

[7] Comienza la discusión sobre las causas de la expansión del Imperio Romano, emprendida anteriormente por otros autores cristianos como Tertuliano en su *Apologético* o Minucio Félix en su *Octavio*, cuestión estudiada por H. INGLEBERT, «Les causes de l'existence de l'Empire romain selon les auteurs chrétiens des IIIe-Ve siècles», *Latomus* 54 (1995), 18-50. Como indica INGLEBERT, los antiguos romanos interpretaban su superioridad no sólo en términos políticos, como hacían ciertos historiadores griegos como Polibio, sino también religiosos y morales. Los romanos merecieron el favor de los dioses por la superioridad de sus costumbres y su religiosidad, y éstos fueron los motivos de la expansión del imperio. Agustín se ocupará de refutar a lo largo de todo el libro IV este tipo de explicaciones que atribuyen a los dioses romanos la pujanza del imperio. Asimismo, en V 1-7 rechazará las explicaciones que se basan en el azar y en V 8-10 la centrada en el destino (*fatum*). Sobre estas cuestiones *vid*. además J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, París, 1985, págs. 12-57, F. HEIM, *La théologie de la victoire. De Constantin à Téodose*, París, 1992, págs. 20-24.

[8] La idea de la libertad del sabio frente a la esclavitud del malvado es también propia de la filosofía estoica. *Vid*. entre otros SÉN., *Epist*. 47, 17, *Nat. Quaest*. III *praef*.

[9] II Pe. 2, 19.

[10] Esta idea aparece ya en SÉNECA, *Nat. Quaest*. III praef. 5. Sobre la importancia de la justicia en la constitución de los estados *vid*. además AG., *Trin*. XIII 13, 17.

[11] Ampliación de la anécdota que aparece contada en CIC., *Rep*. III 24.

[12] Sobre el asilo creado por Rómulo *vid. Civ*. I 34, donde se atribuye su fundación también a Remo, a pesar de estar ya muerto en esa época.

[13] SAL., *Hist*. III. Sobre la revuelta de Espartaco *vid. supra*, nota a III 26.

[14] Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 670, la cita de Justino (*Epit*. I 1, 1-5, 7-8) es prácticamente literal, al menos en lo referente a la caída del Imperio Asirio. Como indica MARROU, *Saint Augustin et la fin*…, pág. 132 n. 2, Agustín toma prestado del prefacio de Justino una visión de conjunto de la evolución de la sociedad humana a partir de la realeza patriarcal.

[15] Cf. HIER., *Chron*. pág. 83a, 9-10. (ed. R. HELM, *Eusebius Werke. Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon*, Berlín, 1984).

[16] Este tipo de argumentación según la cual existieron otros imperios anteriores que no dependían de los dioses romanos se halla en algunos autores cristianos como TERTULIANO, *Apol*. 26, 2, *Nat*. II 18-19, que aparte de asirios, medos y persas, menciona a los egipcios, que no aparecen en Agustín. Éstos son citados en cambio en MIN. FÉL., 25, 12.

[17] *Vid. supra*, II 17.

[18] Este capítulo y los siguientes son una de las principales fuentes utilizadas para la reconstrucción de las *Anliquitates rerum divinarum* de Varrón, especialmente su libro XV dedicado a los *dei certi*, donde incluye un

gran número de divinidades menores con unas funciones muy específicas y limitadas. Sobre dichas divinidades *vid*. los comentarios de B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro Antiquitates rerum divinarum, Teil II: Kommentar*, Wiesbaden, 1976, con abundante bibliografía. Sobre su función en Agustín *vid*. además. H. LINDEMANN, *Die Sondergötter in der Apologetik der Civitas Dei Augustins*, tesis, Múnich, 1930. Como indica HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, págs. 607-608, en estos capítulos Agustín poco dice del paganismo vivo de su época, habla de divinidades que conoce a través de una fuente escrita en la que se trata de reconstruir la religión primitiva romana más que describir la situación de fines de la república, cuando fue redactada, y que, salvo alguna excepción, no aparecen en la epigrafía y en la literatura posterior de una forma lo suficientemente representativa como para pensar que recibieran algún tipo de culto en época tardía.

[19] VARRÓN, frg. 124 CARDAUNS. Esta divinidad y las dos siguientes están relacionadas con el placer sexual, y como indica CARDAUNS, *M. Terentius Varro*…, vol. II, pág. 208, actúan como sobrenombres de Venus. Sobre Cloacina LIV., III 48, PLIN., *Nat*. XV 29, 119, LACT., *Inst*. 120, AG., *Civ*. IV 23, VI 10, *Epist*. 17, 2. El origen del nombre se relaciona con una tradición según la cual fue hallada en la cloaca máxima de Roma (*vid*. LACTANCIO, *Inst*. I 20, 11, donde se cuenta que Tito Tacio encontró una imagen en dicha cloaca, y al no saber a quién pertenecía, le dio el nombre de Cloacina). *Vid*. además ERNOUT-MEILLET, *s.v. cloaca*, que indican que los antiguos romanos relacionaban el término Cloacina, frecuentemente utilizado como epíteto de Venus, con un verbo **cluere (purgare)* —un ejemplo de ello es PLIN., *Nat*. XV 119, que alude a la costumbre de purificarse en el lugar donde se hallaba la estatua de Venus *Cluacina*—. Esta etimología, que no aparece en Agustín, como probablemente tampoco en Varrón, es puesta en duda por los autores. *Vid*. además. G. WISSOWA, *RE* IV, cols. 60-61.

[20] VARRÓN, frg. 125 CARDAUNS. El nombre de Volupia procede, según ERNOUT-MEILLET, *s. v. volup*, de un adjetivo **volupis* (agradable), siguiendo a VARRÓN, *Ling*. V 164. Esta divinidad está relacionada con Angerona o Angeronia, cuya festividad, las *Angeronalia*, según VARRÓN, *Ling*. 164, y MACR., *Sat*. I 10, 7, se celebraba el 21 de diciembre en el *sacellum Volupiae*. Apuleyo, por su parte (*Met*. VI 24), la considera hija de Eros y Psique. *Vid*. W. EISENHUT, *RE* IX A, cols. 890-892.

[21] VARRÓN, frg. 126 CARDAUNS. Sobre Lubentina o Lubia *vid*. ARN., *Nat*. IV 9, TERT., *Nat*. II. *Vid*. además ERNOUT-MEILLET *s. v. Libitina*: diosa de los muertos y de la muerte, cuyo nombre los romanos ponían en relación con *libet* (Varrón, *Ling*. VI 47), de donde proceden las formas *Lubitina, Lubentina, Libentina*, haciendo de ella una Venus infernal. Los autores indican que se trata de una etimología popular, ya que en realidad se trata de una divinidad de origen etrusco. *Vid*. además K. LATTE, *RE* XIII, col. 61.

[22] VARRÓN frg. 107 CARDAUNS, transmitido también por GEL., XVI 17, 1. Vaticano o Vagitano se ocupaba de abrir la boca de los recién nacidos para que emitieran su primer vagido. *Vid*. C. LATTE, *RE* VIIIA, cols. 493-494.

[23] VARRÓN, frg. 112 CARDAUNS, también en *Log. in Non*. pág. 167, LACT., *Inst*. I 36, TERT., *Nat*. II 11, 7. Diosa que protegía a los niños en la cuna y alejaba los hechizos.

[24] Este pasaje reproduce diversos fragmentos del libro XIV de las *Antiquitates rerum divinarum* de VARRÓN. J. BAYET, «Les Feriae Sementivae et les indigitations dans le culte de Céres et Tellus», *RHR* 137 (1950), 172-206, sostiene que parte de las divinidades que aparecen a continuación podrían formar parte de las indigitaciones recitadas durante las *Feriae sementivae*.

[25] VARRÓN, frg. 164 CARDAUNS. Éste es el único testimonio conocido sobre Rusina, Colatina y Valonia. Sobre Yugatino, que también presidía la unión de los cónyuges en las ceremonias nupciales, *vid*. VARRÓN, frg. 146 CARDAUNS en *Civ*. IV 11, VI 9.

[26] VARRÓN, frg. 166 CARDAUNS, también en PLIN., *Nat*. XVIII 8, TERT., *Spect*. 8, 3, MACR., *Sat*. I 16, 8. Se trata de tres divinidades estrechamente relacionadas y que recibían culto en un mismo altar en el circo máximo. Segecia o Segesta era una divinidad encargada de proteger las mieses desde el momento en que brotan. Sobre esta diosa y Seya *vid*. además K. LATTE, *RE* II A, cols. 1.072, 1.112; Tutilina, según W. EHLERS, *RE* VII A2, cols. 1612-1613; en un principio era diosa gentilicia de la *gens Tutilia* que, por etimología popular, se relaciona con *tueor, tutela*, y se convierte en una diosa protectora, pero ERNOUT-MEILLET, *s.v. tueor*, la incluyen entre sus derivados. Esta divinidad en su faceta protectora de la agricultura se ocupaba de los granos

recogidos y almacenados.

[27] Divinidad agraria relacionada con la germinación de los cereales, identificada con la Perséfone griega y convertida en diosa de los infiernos. Su culto se introdujo oficialmente en Roma en 249 a. C. junto con el de *Dis Pater*, asimilado a Hades. En su honor se celebraban los juegos Tarentinos. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. V 68, CIC., *Nat. deor*. II 66, ARNOB., *Nat*. III 33, LATTE, *Römische*…, pág. 247, CONTRERAS- RAMOS- RICO, *Diccionario*…, *s. v*.

[28] Etimología aceptada en ERNOUT-MEILLET, *s. v. hostia*.

[29] VARRÓN, frgs. 167-173, 175-176, CARDAUNS. Sobre Nodoto *vid*. ARN., *Nat*. IV 7 y 11, AG., *Civ*. VI 11, 5, que siguen también a Varrón, W. KROLL, *RE* XVII, col. 809. Sobre Volutina, que sólo aparece aquí, *vid*. W. EISENHUT, *RE* IX, col. 907. Sobre Patelana o Patalana, *vid*. ARN., *Nat*. 4, 7, C. KOCH, *RE* XVIII, cols. 2119-2120. Hostilina sólo aparece aquí. Flora era una diosa de gran antigüedad relacionada con las flores, los cereales, los frutales y la vid, asociada a Ceres. Su culto fue instituido por Tito Tacio. Su festividad eran las *Floralia*, del 28 de abril al 3 de mayo, y tenía asignado un flamen para su culto. *Vid*. Ov., *Fast*. V 183-378, VARRÓN, *Ling*. V 75, VII 45, *Rust*. I 1, 6, ARN., *Nat*. 3, 23, que sigue a Varrón, MIN. FÉL., 25, 28; LACT., *Inst*. I 20. Sobre LACTURNO *vid*. SERV., *Geórg*. 1315. También el dios *Lactans*, que no aparece aquí, se ocupa de esta fase de maduración del trigo (VARRÓN, frg. 174 CARDAUNS). En cuanto a la etimología *vid*. ERNOUT-MEILLET *s.v. lac* 'leche', que plantea la posibilidad de que la derivación de este término sea una etimología popular, pues su terminación en *urno*, como Saturno, parece de origen etrusco. *Mater Matuta*, era una antigua diosa itálica que en sus orígenes personificaba la aurora, después relacionada con los alumbramientos y protectora de los navegantes a partir del s. II a. C. En su faceta agrícola se ocupaba de la maduración de las espigas. Sus festividades, las *Matralia*, se celebraban el 11 de junio. *Vid*. Ov., *Fast*. VI 540-550, ARN., *Nat*. III 23, LINK, *RE* XIV, cols. 2326-2329, M. HALBERSTADT, *Mater Matuta*, Frankfurt, 1934. Sobre Rúncina *vid*. PFISTER, *RE* I A, col. 1227. En TERT., *Nat*. II 11, 7 aparece Runcinia.

[30] Estas tres divinidades aparecen en VARRÓN, frgs. 199-200 CARDAUNS, también en AG., *Civ*. VI, 7, TERT. *Nat*. II 15, 5, *Idol*. 15, 3, ARN., *Nat*. IV 9 11-12, TERT., *Coron*. 13. Fórculo deriva de *foris* (puerta). *Vid*. ERNOUT-MEILLET, *s. v, fores*, G. WISSOWA *RE* VI, cols. 2850-2851. Cárdea deriva de *cardo (quicio)*. *Vid*. ERNOUT-MEILLET, *s. v. cardo*, que indican la posibilidad de que se trate de una forma rehecha sobre *Carna*, nombre de divinidad que por etimología popular se relaciona con *caro*, 'carne' pero que OVIDIO, *Fast*. VI 101-103, considera diosa de los goznes. *Vid*. además AUST, *RE* III, cols. 1586-1587, W. F. OTTO, *RE* Suppl. III, col. 1184. Limentino procede de *limen*. *Vid*. ERNOUT-MEILLET s. v. *limen*, SCHNUR, *RE* XIII, cols. 571-572.

[31] Se trata de las divinidades de las que Varrón trata en el libro XV de sus *Antiquitates rerum divinarum* dedicado a los *dei certi*, llamados por Agustín plebeyos en IV 11.

[32] VARRÓN, frg. 14 CARDAUNS, también en AG., *Civ*. XIX 22, *Cons. evang*. I 22, 30.

[33] VIRG., *Ecl*. III 60.

[34] VARRÓN, frg. 15 CARDAUNS.

[35] VARRÓN, frg. 18 CARDAUNS, también en AG., *Civ*. IV 31, donde se indica que los romanos adoraron a los dioses sin imágenes durante 170 años, y *Civ*. VII 5. TERT., *Apol*. 25, 12-13, describe la existencia de un culto sin imágenes en época de Numa. LEHMANN, *Varron théologien*…, págs. 184-192, trata con detalle el problema de las imágenes en Varrón, y observa que en su pensamiento coexisten dos posturas antagónicas, la defensa del supuesto aniconismo de los orígenes como forma de piedad más pura, y la fidelidad al *mos maiorum* por medio de la exaltación del politeísmo antropomórfico tradicional (*vid*. frg. 225 CARDAUNS, ap. AG., *Civ*. VII 5, donde justifica la existencia de imágenes). LEHMANN, *Varron théologien*…, pág. 187, señala que la idea de que la verdadera piedad debe despojarse de las imágenes materiales, que ofrecen una visión degradada de los dioses, era común entre los filósofos griegos, especialmente entre los estoicos. Respecto a la historicidad del aniconismo primitivo, según el propio LEHMANN, basándose en P. BOYANCÉ, «Sur la théologie…», 66-67, lo considera más una tesis filosófica que el testimonio de una realidad histórica. Una critica cristiana al uso de imágenes por parte de los paganos puede verse en LACT., *Inst*. II 2-4.

[36] Cf. SERV., *Aen*. I 46-47. Cf. HOM., *Il*. XVI 432.

[37] VARRÓN, frg. 28 CARDAUNS, también en AG., *Civ*. VII 28, SERV., *Aen*. I 47, MACR., *Somn*. I 17, 15, SERV., *Geórg*. II 325. Ideas similares aparecen expresadas en CIC., *Nat. deor*. II 66, dentro de la exposición de Balbo de la teología estoica. Según LEHMANN, *Varron théologien*…, pág. 230, la identificación de Júpiter con el éter era habitual en buena parte de las escuelas filosóficas griegas, y puede hallarse en Crisipo (*vid*. CIC., *Nat. deor*. 140) o en el propio CICERÓN, *De consulatu suo, apud. Div*. I, 17. Asimismo, indica que la identificación de Juno, esposa de Júpiter, con el aire, parte de PLATÓN, *Crat*. 404 c., y CIC., *Nat. deor*. II 66, la atribuye a los estoicos, exégesis que Varrón reproduce en este pasaje.

[38] VARRÓN, *ibid*. Sobre Neptuno y Plutón *vid*. nota a II 15.

[39] VARRÓN, *ibid*. Salacia es una diosa del agua salada y del fondo marino. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. V 72, 2, SERV., *Aen*. X 76. Otra etimología dada en SERV., *Aen*. I 720, relaciona su nombre no con *salum* (mar) sino con *salax* 'lascivo', considerándola diosa de las prostitutas. ERNOUT-MEILLET, *s. v. salio*, hacen derivar de este verbo tanto Salacia como *salax*, pero remiten también a *salum*. Sobre Neptuno y Salacia *vid*. además WISSOWA, *Religion*…, págs. 225-229, CONTRERAS-RAMOS- RICO, *Diccionario*…, *s. v*.

[40] VARRÓN, *ibid*.

[41] Sobre los cuatro elementos que forman el mundo —tierra, agua, aire y fuego—, *vid*. la exposición del estoico Balbo en CIC., *Nat. deor*. II 25-28.

[42] Júpiter, Juno y Minerva formaban la tríada capitolina. Dichas divinidades ocupaban el templo dedicado a Júpiter *Optimus Maximus* construido en el Capitolio en el s. VI a. C. Se discute sobre el origen de la tríada, a la que se atribuye origen etrusco, o se considera creación romana. También resulta debatida la presencia de Minerva, pues para unos autores se trata de una identificación con la Atenea *Políos* griega, mientras que para los partidarios de la ideología trifuncional sería la diosa de los artesanos (*vid*. J. M.ª BLÁZQUEZ, J. MARTÍNEZ PINNA, S. MONTERO, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid, 1993, págs. 404-407).

[43] *Vid*. la exposición de Varrón sobre los penates en frg. 205 CARDAUNS, transmitido por SERV., auct. *Aen*. II 296, y también en MACR., *Sat*. II 4, 8, AG., *Civ*. VII 28, ARNOB., *Nat*. III 40, donde se dice que éstos ocupan el centro del éter, Juno la parte inferior y Minerva la superior.

[44] Sobre Saturno *vid*. nota a II 16. *Vid*. además CIC., *Nat. deor*. II 63, MACR., *Sat*. I 22, 8. Sobre la preeminencia de Júpiter *vid*. AG., *Civ*. VII 241.

[45] Se trata de una falsa etimología que aparece en VARRÓN, frgs. 246 (ap. AG., *Civ*. VI 19) y 247 CARDAUNS (ap. TERT., *Nat*. II, 12, 17, AG., *Civ*. VI 8), MACR., *Sat*. I 10, 20. *Vid*. además CIC., *Nat. deor*. II 64, donde se dice que Saturno intentaba saturarse de años devorando a sus hijos, texto que cita LACTANCIO, *Inst*. I 12, 9-10. Sobre la concepción de la etimología en la Antigüedad *vid*. C. FRESINA, *La langue de l'être. Essay sur l'étimologie ancienne*, Munster, 1991, F. CAVAZZA, *Studio su Varrone etimologo e grammatico. La lingua latina come modello di struttura linguistica*, Florencia, 1981, A. I. MAGALLÓN, *La tradición de differentia y etymologia hasta Isidoro de Sevilla*, Zaragoza, 1996.

[46] VIRG., *Geórg*. II 325-326. Este texto es citado también por LACTANCIO, *Inst*. I 5, 19, en su exposición de las teorías filosóficas paganas sobre la naturaleza de Dios. Sobre el uso de Agustín de testimonios virgilianos con el fin de demostrar las contradicciones en las que incurren las concepciones filosóficas paganas sobre la naturaleza de los dioses *vid*. HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, págs. 394-397.

[47] VARRÓN, frg. 265 CARDAUNS, también en AG., *Civ*. VII 23, donde se expone que la tierra posee una faceta femenina, como receptora de las semillas, y que recibe el nombre de Telus, y otra masculina, como productora de dichas semillas, Telumón. Según St. WEINSTOCK, *RE* V A cols. 794-806, se trata de un elemento típico de la religión romana establecer parejas de divinidades masculina y femenina, y señala el ejemplo de Ceres/Ceras. Telus en sus orígenes presentaba multitud de funciones, entre las que destaca la de personificar la tierra fecunda, asociada a Ceres. Era representada como una matrona en un trono con un cetro en la mano izquierda un plato en la derecha, la cabeza cubierta con un velo sujeto con una corona de espigas. En su honor se celebraban las *Fordicidia* el 15 de abril y las *Feriae sementivae* en enero junto con Ceres. *Vid*. Cato, *Agr*. 134, CIC., *Nat. deor*. III 52, Ov., *Fast*. I 657-704. *Vid*. además J. BAYET, «Les Feriae Sementivae…». Respecto a *Terra*, la tierra, según ERNOUT-MEILLET *s.v*. aparece raramente personificada, y como divinidad generalmente

se denomina *Tellus*.

[48] Cf. AG., *Civ*. VII 16, que cita a Varrón, frg. 270 CARDAUNS, H. Le BONNIEC, *Le culte de Céres à Rome dès origines à la fin de la République*, París, 1958. Se trata de una diosa en su origen relacionada con el crecimiento de los vegetales que con el tiempo se especializó como divinidad agraria en los cereales. Se identifica con Deméter en época temprana. Forma parte de la tríada plebeya (Ceres Líber y Líbera). *Vid*. Ov., *Fast*. I 671-674, IV 392, AG., *c. Faust*. 20, 13, *Epist*, 17, 4, TERT., *Apol*. XI 7, ARNOB., *Nat*. I 38.

[49] Sobre esta identificación *vid*. Ov., *Fast*. VI 267. AG., *Civ*. VII 24, que transmite el texto de VARRÓN, frg. 268 CARDAUNS, y AG., *Civ*. VII 16 que transmite el frg. 281 CARDAUNS, donde identifica a Telus con Vesta.

[50] VARRÓN, frg. 282 CARDAUNS.

[51] VARRÓN, frg. 283 CARDAUNS.

[52] Sobre las dos Venus *vid*. PLATÓN, *Banquete*, 179 e-181b.

[53] *Vid*. CIC., *Nat. deor*. III 59, que alude a cuatro Venus, ARNOB., *Nat*. IV 15.

[54] Se refiere al adulterio que cometió con dicha divinidad, narrado en HOMERO, *Od*. VIII 266-366 por el aedo Demódoco, en la corte de los feacios. Hefesto (Vulcano), esposo de Afrodita (Venus) al ser informado por Helios de los devaneos de su esposa, decide vengarse colocando una red invisible e inquebrantable en el lecho de los amantes. Una noche finge irse de viaje a Lemnos y éstos deciden encontrarse. En el momento en que se introducen en el lecho quedan atrapados en la red, que los deja inmovilizados. A continuación Hefesto llama al resto de los dioses para que presencien el ridículo espectáculo. Hefesto se compromete a liberarlos sólo en el caso de que se le restituya la dote pagada por Afrodita. Una vez devuelta ésta por Poseidón, Afrodita huye a Chipre y Ares a Tracia. A esta aventura alude también LUCRECIO, I 30-43.

[55] La visión de Júpiter como divinidad única de la que los demás dioses serían partes es atribuida a la filosofía estoica por K. LATTE, *Römische*…, pág. 292 n. 2. LEHMANN, *Varron théologien*…, pág. 226, considera que uno de los elementos más originales de la teología romana del s. I a. C. es la cohabitación de monoteísmo y politeísmo.

[56] Sobre los elementos *vid. infra, Civ*. VII 6.

[57] VIRG., *Geórg*. IV 221-222.

[58] Se trata de una antigua divinidad de origen etrusco cuyo culto fue introducido en Roma por Rómulo o Tito Tacio. Actuaba como protector frente a los incendios, era el dios del calor que fecundaba las semillas, del fuego del hogar, del de la forja, etc. Sus fiestas, las *Vulcanalia*, se celebran el 23 de agosto. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. V 74, LIV., I 37, 5, XXII 10, 9, XXX 6, 9, XLI 12, 6, MACR., *Sat* I 12, 18. *Vid*. además J. ROSE, «The cult of Vulcanus at Rome», *JRS* 23 (1933), 46-63.

[59] Mercurio era una divinidad relacionada con las actividades comerciales. En Roma se le rendía culto en un templo situado al pie del monte Aventino, cerca de la Puerta Capena, fuera del pomerio, que fue dedicado en 495 a. C. Su festividad se celebraba el 15 de mayo, aniversario de la dedicación de dicho templo. Al ser asimilado al Hermes griego asume algunas de sus funciones, como la de mensajero de los dioses y conductor de las almas al Más Allá. *Vid*. LIV., II 21, 7; 24, 3; V 13, 6; XXII 10, 9, Ov., *Fast*. V 663-692. *Vid*. además WISSOWA, *Religion*…, págs. 304-306, LATTE, *Römische*…, págs. 162-163, B. COMBERT-FARNOLIX, *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République archaïque à l' époque augustéenne*, Roma, 1980.

[60] Sobre Jano *vid*. nota III 9. Término era un dios agrario de origen sabino protector de las lindes de los campos, representado por una cabeza colocada sobre una piedra piramidal o una estaca. Su festividad, las *Terminalia*, se celebraba el 23 de febrero. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. V 21; 74, LIV., I 35, 3-4; 55, 2, V 54, 7, Ov., *Fast*. II 639-684. *Vid*. además E. MARBACH, *RE* V A cols. 781-784, G. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma, 1974, CONTRERAS-RAMOS-RICO, *Diccionario*…, *s. v*.

[61] Divinidad itálica de la fecundidad que formaba pareja funcional con su correlato femenino Líbera. Ambos junto a Ceres formaban la tríada plebeya, a la que se rendía culto en un templo situado en el Aventino construido en 493 a. C. Más adelante se asimila al *Dionisos* griego y se relaciona con la vid, mientras que a Líbera se la vincula a Prosérpina. En su honor se celebraban las *Liberalia* el 17 de marzo. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. VI 14, CIC.,

Nat. deor. II 62, Ov., *Fast*. III 713-790, TERT., *Apol*. VI 7, XI 6 y 8, XII 4. *Vid*. además. SCHUR, *RE* XIII, cols. 68-75, WISSOWA, *Religion*…, págs. 297-304, E. BENVENISTE, «Líber et liberi», *REL* 14 (1936), 52-58. A. BRUHL, *Líber pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, París, 1953, CONTRERAS- RAMOS- RICO, *Diccionario*…, *s. v*.

62 Sobre esta divinidad, de origen sabino y pronto identificada con la Ártemis griega *vid*. WISSOWA, *Religion*…, págs. 247-252, CONTRERAS- RAMOS- RICO, *Diccionario*…, *s. v*.

63 *Vid*. nota 61.

64 VARRÓN, frg. 99 CARDAUNS, también en TERT., *Nat*. II 11. Sobre *Diespiter vid*. G. WISSOWA, *RE* V, cols. 478-479. Se trata de una antigua forma del nombre de **Diovis pater*, con una etimología similar a la de Júpiter, siendo un nombre especial de dicha divinidad como garante de los juramentos y de la fe dada. En poesía aparece en ocasiones como un simple apelativo de Júpiter. Como divinidad especial aparece en el texto de Varrón aquí citado, como «padre del día», que en el momento del parto conducía al niño a la luz, y en SÉNECA, *Apocolocyntosis* 9, 4, donde se le hace hijo de una divinidad llamada *Vica Pota*. *Vid*. además VARRÓN, *Ling*. IX 46; 75, 77, MACR., *Sat*. 15, 14; PRUD., C. *Sym*. II 860.

65 VARRÓN, frg. 95 CARDAUNS. *Vid*. además AG., *Civ*. VII 2. ERNOUT-MEILLET, *s. v*. consideran el nombre de esta divinidad préstamo del griego *Mene*.

66 *Vid*. frg. 100 CARDAUNS, ap. TERT., *Anim*. 37, 1. Diosa de origen sabino que preside los alumbramientos. Es también epíteto de Juno. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. V 74, ARNOB., *Nat*. III 10. *Vid*. además K. LATTE, *RE* XIII, cols. 1648-1651.

67 VARRÓN, frg. 106 CARDAUNS, también en *Civ*., IV 21, TERT., *Nat*. II 12, 9. Divinidad sabina que personificaba la abundancia, especialmente la riqueza agrícola, y a la que se encomendaban los recién nacidos. Tenía una capilla en la Regia donde se celebraban ceremonias secretas en las que participaban exclusivamente el pontífice Máximo y las vestales. Además tenía dos templos, uno en el Foro en el que se celebraban las *Opalia* el 19 de diciembre y otro en el Capitolio, en el que se celebraban las *Opiconsiles* el 25 de agosto, que la relacionan con Conso. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. V 64, 74; VI 21, Ov., *Fast*. VI 285-286, MACR., *Sat*. I 10, 18-20; III 9, 4. Según H. L. AXTELL, *The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions*, Chicago, 1907, págs. 22-23, aunque hasta el s. III a. C. no tuvo un santuario propio, era la más antigua de las divinidades abstractas, y tal vez la única nativa romana. *Vid*. además WISSOWA, *Religion*…, págs. 201-204, P POUTHIER, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu' à la mort d'Auguste*, Roma, 1981, CONTRERAS- RAMOS- RICO, *Diccionario*…, *s*. v.

68 VARRÓN, frg. 109 CARDAUNS. Esta divinidad preside la ceremonia en la que el niño es levantado del suelo y presentado a su padre para que lo reconozca. Etimológicamente se relaciona con *levo* 'levantar'. *Vid*. SCHUR, *RE* XII, col. 2149.

69 VARRÓN, frg. 104 CARDAUNS. Según VARRÓN, frg. 103 CARDAUNS, cf. TERT., *Nat*. II 6, las Carmentas eran dos, *Antevorta*, o *Prorsa, y Postvorta*. La primera presidía los partos que se producen en posición cefálica y la segunda los que lo hacen de nalgas. OVIDIO, *Fast*. I 617-636, considera a las mencionadas divinidades hermanas o compañeras de *Carmentis* —también denominada *Carmenta*—, y las relaciona con la profecía y los partos. Un estudio sobre la etimología y función de dichas divinidades, con abundantes testimonios comentados, puede verse en L. L. TELS DE JONG, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et la prophétie*, Amsterdam, 1960, págs. 21-65. Sobre su posible relación con *carmen* (Ov., *Fast*. I 467, Serv., *Aen*. VIII 51, etc.) ERNOUT-MEILLET, *s.v*., consideran la posibilidad de que se trate de una etimología popular, mientras que TELS DE JONG, *Sur quelques divinités*…, págs. 27-30, sostiene que Carmenta deriva efectivamente de *carmen*.

70 VARRÓN, frg. 105 CARDAUNS. Personificación de un abstracto muy antigua y de carácter popular. Según VARRÓN, *Ling*. V 74, comenzó siendo una diosa ctónica de origen sabino, y su culto en Roma se remonta a época de Servio Tulio —al que esta diosa aparece estrechamente ligada—, que le consagró un templo bajo la advocación de Fortuna Virgen en el Foro Boario, cuyo aniversario se celebraba el 11 de junio, y otro en el primer miliario de la Via Portuense, fuera del pomerio. En el Lacio era ya antes conocida, especialmente en Preneste y Ancio. Con el tiempo sus templos y advocaciones se multiplicaron por toda Roma. Identificada con la

Tyche griega, se asimiló a Isis y se asoció a Marte y la Victoria. Era representada como una mujer ciega, portando la cornucopia, gobernando un timón o portando una esfera. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. VI 7, 17, *Rust*. I 1, 6, CIC., *Div*. II 85, Ov., *Fast*. IV 145-150, TERT., *Nat*. II 11 etc. *Vid*. además AXTELL, *The deification…*, págs. 9-11, G. DUMÉZIL, *Servius et la Fortuna*, París, 1943, J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, Roma, 1982-1987.

[71] VARRÓN, frg. 113 CARDAUNS, también en TERT., *Nat*. II 11, 7. Etimología que ofrece VARRÓN, *Rust*. II 11, 5, y que CARDAUNS, *M. Terentius Varro…*, vol II, pág. 206, da como cierta. *Cf*. ERNOUT-MEILLET, *S.* V. *rumen* (primer estómago de los rumiantes), donde indican que los latinos relacionaron el nombre de Rúmina con *ruma* 'mama' pero realmente derivaría de *rumen*, como *Ruminus*, epíteto de Júpiter nutricio. *Vid*. además PFISTER, *RE* I A, cols. 1125-1126.

[72] VARRÓN, frg. 114 CARDAUNS, también en CIV. IV 34; VI 9, TERT., *Nat*. II 11, 8. Sobre Potina y Educa *vid*. AUST, *RE* V, col. 1975. Para Potina existen también las formas Potica y Potua. Educa también aparece como Edula, Edulia y Edusa (ARN., *Nat*., III 25). Sobre su etimología *vid*. ERNOUT-MEILLET, *s. v. Edusa*. El nombre de esta divinidad deriva de *edo* 'comer', como Potina de *potio* 'bebida'. Edula y Educa serían variantes tardías. Señalan además la posibilidad de que se trate de un nombre etrusco modificado por etimología popular.

[73] VARRÓN, frg. 121 CARDAUNS, también en TERT., *Nat*. II 11, 8, con la forma *Paventina. Vid*. C. KOCH, *RE* XVIII, cols. 2308-2309.

[74] VARRÓN, frg. 122 CARDAUNS, también en TERT., *Nat*. II 11, 8. ERNOUT-MEILLET, *s. v. Venilia* indican que se trata de una divinidad marina, según VARRÓN, *Ling*. V 72 *venilia unda est quae ad litus venit*, aunque también señalan la posibilidad de que se trate de una etimología popular. LEHMANN, *Varron théologien…*, pág. 13 n. 3, la considera una forma de indigitación. *Vid*. además RADKE, *RE* VIII A, cols. 787-788.

[75] VARRÓN, frg. 125 CARDAUNS, TERT., *Nat*. II 11, MACR., *Sat*. I, 10, 8. Forma derivada de *voluptas. Vid*. W. EINSENHUT, *RE* IX A, cols. 890-892.

[76] VARRÓN, frg. 128 CARDAUNS, también en *Civ*. IV 16. Sólo aquí atestiguada. *Vid*. AUST, *RE* I, col. 775.

[77] VARRÓN, frg. 130 CARDAUNS, también en *Civ*. IV 16. Tenía un templo a orillas del Tíber (LIV., XXXIX 12, 3). *Vid*. ERNOUT-MEILLET, *s.v. stimulus* 'aguijón', que la hacen derivar de dicho término, aunque consideran la posibilidad de que se trate de una deformación popular de Sémele (*Cf*. Ov., *Fast*. VI 503 *dubium Semelae Stimulaene vocetur*, «se duda si llamarlo de Sémele o de Estímula»). *Vid*. además E. MARBACH, *RE* III A, col. 2534.

[78] VARRÓN, frg. 132 CARDAUNS, también en *Civ*. IV 16. ERNOUT-MEILLET, *s.v. strena-ae*, la hacen derivar de dicho término, al igual que *strenuus*, y la consideran una diosa de los presagios favorables. *Vid*. además E. MARBACH, *RE* IV A, cols. 353-354.

[79] VARRÓN, frg. 137 CARDAUNS. *Vid*. W. EHLERS, *RE* XVII, col. 1323

[80] VARRÓN, frg. 138 CARDAUNS. Según ERNOUT-MEILLET, *s. v.*, se trata de antiguas diosas de las fuentes y las aguas que los poetas utilizaron para traducir el término griego *Musae*, pero sin relación etimológica con *carmen*. MACROBIO, *Somn*. II 3, 4, dice que es un nombre etrusco. Su raíz se encuentra en *Camillus, Camese, Camasene*. Su templo se hallaba en la puerta Capena, de origen etrusco. *Vid*. AUST, *RE* III, col. 1427.

[81] VARRÓN, frg. 140 CARDAUNS, también en TERT., *Nat*. II 11 10, ARNOB., *Nat*. III 23. En su origen era una divinidad agraria relacionada con la conservación (*condere*) del grano. Era además protectora de los animales de carga y de labor. Tenía un altar subterráneo en el Circo Máximo. Se le consideraba un dios consejero (*consilium*), inspirador del rapto de las sabinas. Más adelante se identifica con Neptuno. Sus festividades, las *Consualia*, se celebraban el 21 de agosto y el 15 de diciembre. ERNOUT-MEILLET, *s.v.*, consideran que puede tratarse de un nombre abstracto divinizado referido a una deidad ctónica, con su templo bajo tierra, de origen etrusco. La relación con *consilium* se debería a la etimología popular. *Vid*. además AUST, *RE* IV, cols. 1147-1148, WISSOWA, *Religion…*, págs. 201-204, CONTRERAS- RAMOS- RICO, *Diccionario…*, *s. v*.

[82] VARRÓN, frg. 141 CARDAUNS. Sólo aquí atestiguado. *Vid*. ZWICKER, *RE* II A, col. 1507.

[83] VARRÓN, frg. 142 CARDAUNS, también en TERT., *Nat*. II 11. *Juventas* era la diosa de la juventud que

acogía a los jóvenes cuando dejaban la toga pretexta y tomaban la viril, pasando así a la vida adulta. Ese día el joven ofrecía un sacrificio a la diosa y le ofrendaba una moneda, según había instituido Servio Tulio para los nuevos reclutas o *tirones*. Esta ceremonia solía realizarse el 17 de marzo durante la celebración de las *Liberalia*. La diosa recibía su culto en el templo de Júpiter Capitolino, pues, según la tradición, ésta, junto con Término, se negó a ceder su lugar al dios. Fue asimilada a la diosa griega Hebe. *Vid*. CIC., *Nat. deor*. I 112, Ov., *Fast*. III 711-778, LACT., *Inst*. I 20, 38. AXTELL, *The deification*…, págs. 26-27, indica que, aunque no tuvo un lugar de culto propio hasta 191 a. C., era conocida por su presencia en el templo de Júpiter capitolino junto a Minerva. *Vid*. además KROLL, *RE* X, cols. 1360-1361.

[84] VARRÓN, frg. 143 CARDAUNS, también en AG., *Civ*. IV 34, TERT., *Nat*. II 11, 12.

[85] VARRÓN, frg. 146 CARDAUNS, también en AG., *Civ*. VI 9.

[86] VARRÓN, frg. 150 CARDAUNS, también en AG., *Civ*. VI 9.

[87] VARRÓN, frg. 151a CARDAUNS. *Vid*. además VARRÓN, frg. 151b CARDAUNS. El dios Mutuno o Tutuno recibía culto en la Velia. En los ritos de boda el dios se ponía un falo en el que la novia debía sentarse antes de la consumación del matrimonio. En este texto se le identifica con el griego Príapo, dios de la fertilidad. Mutuno y Tutuno aparecen como dos divinidades diferenciadas en TERT., *Nat*. II 11, 12, y en ARNOB., *Nat*. IV 11. En LACT., *Inst*. I 20, 37 aparece la forma Tutino. *Vid*. ERNOUT-MEILLET, SV. *Muto, -onis* (miembro viril), de donde deriva el nombre de *Mutunus. Vid*. además K. VAHLERT, *RE* XVI, cols. 979-987.

[88] VARRÓN, frg. 27 CARDAUNS, también en AG., *Civ*. VII 13. Según BOYANCÉ, «Sur la théologie…», 78, este elemento, que se ha considerado de origen estoico (*vid*. entre otros la exposición de Balbo en CIC., *Nat. deor*. II 16-39, donde se describe el mundo como un ente divino dotado de espíritu), en Varrón recibe otras influencias como la de la Academia de Antíoco de Ascalón (*vid*. LEHMANN, *Varron théologien*…, pág. 163) o el pitagorismo. Sobre la evolución del concepto *vid*. además J. MOREAU, *L' Âme du monde, de Platon aux stoïciens*, París, 1939. Una crítica cristiana puede verse en LACT., *Inst*. II 5.

[89] Sobre la divinidad de los astros *vid*. entre otros CIC., *Nat. deor*. II 39-44, desde el punto de vista estoico. *Vid*. la crítica a estas ideas de LACT., *Inst*. II 5.

[90] Sobre la doctrina estoica del alma del mundo *vid*. CIC., *Nat. deor*. II 29.

[91] Se trata de un elemento propio del maniqueísmo.

[92] Se trata de una de las más antiguas divinizaciones de un abstracto, asociada a Júpiter y Marte. Según LIVIO, X 33, 9, el cónsul L. Postumio al final de la Tercera Guerra Samnítica, en agosto de 294 a. C., le erigió un templo en el Palatino. En torno a 195 a. C. Catón el Censor dedicó otro a la *Victoria Virgo*. Se representaba alada, coronada de laurel con una palma y una rama de olivo en las manos. AXTELL, *The deification*…, págs. 15-18, trata sobre su origen y culto como una antigua divinidad del Lacio, adorada por los sabinos bajo el nombre de *Vacuna*, y perteneciente al ámbito de la conquista militar. *Vid*. además TERT., *Nat*. I 12, 14-16.

[93] *Vid*. CIC., *Nat. deor*. III 63. Palor personifica la palidez, Pavor el terror. Tulo Hostilio prometió dedicarles un templo a cada uno si vencía en la lucha contra Fidenas, que le estaba resultando poco favorable (LIV., I 27, 7-9, *vid*. además LACT., *Inst*. I 20, 12). Sobre Fiebre *vid. supra, Civ*. II 14. AXTELL, *The deification*…, pág. 55, indica que todas las fuentes siguen a Livio, y que tal vez éste se base en una tradición analística en la que se dé una personificación de estos abstractos en un relato poético, y que no exista una auténtica deificación.

[94] Ap. 19, 16.

[95] L. Pomponio Bononiense (c. 100 a. C.-85 a. C.), autor de atelanas literarias. Sus fragmentos están editados en P. FRASSINETTI, *Atellanae fabulae*, Roma, 1967. MARROU, *Saint Augustin et la fin*…, pág. 127 n. 4, señala la posibilidad de que este autor estuviera ya citado en Varrón.

[96] VARRÓN, frg. 131 CARDAUNS, E. MARBACH, *RE* III A, col. 2534, ARNOB., *Nat*. IV 9, la denomina Múrcida. *Vid*. ERNOUT-MEILLET, *s. v. murcus*, 'mutilado, cobarde, inútil', del que derivan tanto *murcidus* como Murcia.

[97] Sobre esta divinidad, a la que se rendía culto en una capilla situada en la *via Sacra, vid*. MARBACH, *RE* IV A, cols. 353-354, VARRÓN, *Ling*. V 47.

[98] Según AXTELL, *The deification…*, pág. 45, tal vez en esta ocasión Agustín no siga a Varrón como fuente, porque el resto de los autores cristianos que lo utilizan no incluyen esta divinidad en sus listas. Como declara Agustín su culto no era oficial.

[99] VARRÓN, frg. 134 CARDAUNS. *Vid*. LIV., IV 41, Ov., *Met*. XI 623, VIRG., *Geórg*. II 467. *Vid*. además EINSENHUT, *RE* XXIV, cols. 877-879.

[100] Mt. 11, 29

[101] VARRÓN, frg. 190 CARDAUNS, también en *Civ*. IV 23, IV 33, VII 3. Relacionada con Fortuna, representa la prosperidad, ya sea proporcionada por la suerte o el esfuerzo. Se le ofrecía el sacrificio de una vaca los días 1 de julio y 9 de octubre. Tuvo gran importancia a partir de Augusto, convirtiéndose en una de las principales divinidades en época imperial. Sobre su culto y su posible caracterización como diosa de la fertilidad *vid*. AXTELL, *The deification…*, págs. 29-30, OTTO, *RE* VI, col. 2163. *Vid*. además Liv., V 24, 2, MACR., *Sat*. III 20, 2.

[102] VARRÓN, frg. 191 CARDAUNS, también en *Civ*. VII 3, IV 33.

[103] *República* 2.

[104] VARRÓN, frg. 191 CARDAUNS, también en *Civ*. VII 3, IV 33.

[105] VARRÓN, frg. 192 CARDAUNS. Según HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 667-668, el texto presenta paralelismos con VAL. MÁX., I 8, 4, cuya fuente sería también Varrón. *Vid*. además LACT., *Inst*. II 7, 11, ARNOB., *Nat*. II 67.

[106] Divinidad abstracta, que habitualmente formaba pareja con Honor formando parte del cortejo de Marte. Desde el siglo III a. C. se les rendía culto en templos contiguos, pero ya en 103 a. C. Mario construyó uno para ambos en el Capitolio. Virtud era representada como una joven de abundante cabellera con un rico casco. CIC., *Leg*. II 23, 58, *Nat. deor*. II 61, LIV., XXV 40, 2-3, XXVII 27, 25, 6-9; XXIX 11, 13. Sobre su culto y atribuciones *vid*. AXTELL, *The deification…*, págs. 25-26. Como diosa estatal no representaba la virtud en general sino el valor en la batalla, aunque en contextos no oficiales puede aludir a otros tipos de virtudes.

[107] VARRÓN, frg. 187 CARDAUNS. *Fides* es la personificación de la buena fe y la palabra dada. Su culto remonta a la época de Numa, a quien se atribuye su deificación (*vid*. LIV., I 21, 4, PLUTARCO, *Numa* 16), aunque según VARRÓN, *Ling*. V 74, su origen es sabino. Asociada con Júpiter desde épocas muy antiguas, tenía en Roma un templo en el Capitolio que databa de mediados del s. III a. C. en cuyo interior se guardaban copias de documentos públicos. Su fiesta era el 1 de octubre. Representada de pie con la cabeza velada, y con diversos objetos en la mano, como espigas, una cesta de frutas, una cornucopia, un timón o una pátera. *Vid*. además OTTO, *RE* VI, cols. 2281-2286, AXTELL, *The deification…*, págs. 20-21, L. LOMBARDI, *Dalla 'fides' alla bona fides*, Roma, 1961, P. BOYANCÉ, «Fides et le serment», *Lat*. 58 (1962), 329-341, «Les romains peuple de Fides», *LH* 23 (1964), 419-435.

[108] Una completa exposición sobre las virtudes cardinales desde el punto de vista de la filosofía pagana puede verse en el tratado *De officiis* de CICERÓN, especialmente en I 15-153 y II 40-120, obra fuertemente influida por el estoicismo, aunque plagada de elementos originales del pensamiento ciceroniano, a la que alude San JERÓNIMO en *In Zachar*. I 2.

[109] Hab. II 4, Rom. I 17, Gál. III 11, Hebr. X 38.

[110] *Vid*. LIV., II 12, 12.

[111] *Vid*. LIV., VII 6, 3.

[112] Sobre Decio padre *vid*. LIV., VIII 9, 4-8, que murió en 340 a. C.; sobre su hijo, X 28, 12-18, que lo hizo en 295 a. C. Sobre estos héroes y los anteriormente citados *vid*. además nota a V 14.

[113] VARRÓN, frg. 188 CARDAUNS. *Pudicitia* es la protectora de la castidad de las mujeres casadas, en un principio sólo de las *univiras*. Con el tiempo admitió a todas las personas sin distinción de sexo ni condición. *Vid*. VAL. MÁX., VI *praef*. I, LIV., X 23, 3-10. *Vid*. además AXTELL, *The deification…*, págs. 39-40.

[114] VARRÓN, frg. 136 CARDAUNS. Según LEHMANN, *Varron théologien…*, pág. 182, esta concepción pedagógica de Mercurio que vemos en Varrón pudo verse influida por la figura de Hermes-Thot, inventor del alfabeto.

[115] Como indica MARROU, *Saint Augustin et la fin…*, pág. 127 n. 7, se trata de una etimología que ya se había vanalizado, y que aparece recogida en multitud de autores.

[116] VARRÓN, frg. 193 CARDAUNS, también en *Civ*. IV 28, VII 11. *Vid*. AUST, *RE* III, col. 1794. Sobre su etimología *vid*. además VARRÓN, *Ling*. VII 46.

[117] VARRÓN, frg. 115 CARDAUNS, también en TERT., *Nat*. II 11, 8. En TERT., *Anim*. 39, 2, aparece la forma femenina *Statina* y, en *Nat*. II 11, 8, *Sta⟨tina⟩*, pero en este último pasaje, según CASTILLO, *Tertuliano…*, pág. 385, n. 302, se trata de una conjetura, frente a la cual existen otras propuestas como *Statilina* o *Statana*. Sobre estas formas *vid*. MARBACH, *RE* III A, cols. 2168, 2210.

[118] VARRÓN, frg. 116 CARDAUNS. Sobre Adeona y Abeona, también en TERT., *Nat*. II, 11 9, *vid*. AUST, *RE* I 29, cols. 29, 357.

[119] VARRÓN, frg. 118 CARDAUNS sobre Mente, también en *Civ*. VII 3, TERT., *Nat*. II 11, 9. Diosa de la razón que intervenía en los nacimientos como dadora de inteligencia, cuyo culto fue instituido en 217 a. C. tras la derrota de Trasimeno. *Vid*. CIC., *Div*. II 61, Liv., XXII 9, 7-10; Ov., *Fast*. VI 241-248. Sobre su culto *vid*. además AXTELL, *The deification…*, págs. 24-25.

[120] VARRÓN, frg. 119 CARDAUNS. Sobre Volumno y Volumna *vid*. W. EISENHUT, *RE* IX A, col. 873. Volumno aparece en MINUCIO FÉLIX, 25, 7, entre los dioses de Rómulo. TERT., *Nat*. 11, 8, cita a Volumnio junto a Voleta, dioses de la voluntad. ERNOUT-MEILLET *s.v. Volumnus, Volumna*, indican que se trata de divinidades protectoras de la infancia que pueden relacionarse con el etrusco *Veltmna*, falisco *Velmineo* y latín *Volumnius*. La relación con *volo* es una etimología popular que pudo influir en las atribuciones de estos dioses.

[121] VARRÓN, frg. 144 CARDAUNS, sobre *di nuptiales*, también en AG., *Civ*. IV 34, TERT., *Nat*. II 11, 12.

[122] VARRÓN, frg. 163 CARDAUNS, sobre *di agrestes*. SERV., *auct. Georg*. I 21, da una lista de dioses agrestes que dice tomar de Fabio Pictor: *Vervactor, Reparatur, Imporcitor, Insitor, Obarator, Occarator, Sarritor, Subruncinator, Mesor, Convector, Conditor, Promitor*. La cita procede de unos *Iuris pontificii libris* erróneamente atribuidos al analista y que pudieron haber sido escritos por Quinto Fabio Máximo Serviliano, cónsul en 142 a. C. (*vid*. N. G. L. HAMMOND, H. H. SCULLARD, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1979[2], s. v. *Fabius Pictor*). Sobre este tipo de indigitaciones *vid*. BAYET, «Les *feriae sementivae…*», págs. 181-185.

[123] VARRÓN, frg. 165 CARDAUNS. Sobre Fructesea *vid*. G. WISSOWA, *RE* VII, cols. 119-120.

[124] VARRÓN, frg. 185 CARDAUNS, también en *Civ*. IV 34. Sobre su origen y culto, relacionado con el ámbito bélico, *vid*. AXTELL, *The deification…*, págs. 15-18.

[125] VARRÓN, frg. 186 CARDAUNS, también en *Civ*., IV 20. *Vid*. SAMTER, *RE* VIII, col. 2292, AXTELL, *The deification…*, 21-22. Se trata de una divinidad honrada en raras ocasiones fuera del ámbito bélico. El origen de su culto es desconocido. Su primer templo se construyó en 233 a. C., durante la guerra contra los ligures.

[126] VARRÓN, frg. 193 CARDAUNS, también en *Civ*. IV 28, VII 11, ARNOB., *Nat*. IV 9. Sobre Pecunia *vid*. MINCKWITZ, *RE* XIX, col. 16. Esta divinidad entró tardíamente en el panteón romano. JUVENAL (I 113-114) no conoce la existencia de un templo dedicado a ella en la ciudad. Sobre Esculano y Argentino *vid*. AUST, *RE* I, col. 628, y *RE* II, col. 713. Estos dioses son conocidos sólo a través de los fragmentos de Varrón conservados en Agustín y Arnobio.

[127] VARRÓN, frg. 133 CARDAUNS.

[128] VARRÓN, frg. 184 CARDAUNS, también en ARNOB., *Nat*. IV 4. Sólo aquí atestiguada. *Vid*. W. EHLERS, *RE* XIX, col. 373, ERNOUT- MEILLET, *s. v. pello* ‘repeler, expulsar’.

[129] VARRÓN, frg. 157 CARDAUNS. Sobre Esculapio *vid. supra, Civ*. III 12. Sobre Apolo *vid*. nota a II 16.

[130] VARRÓN, frg. 177 CARDAUNS. Sólo aquí atestiguado. *Vid*. E. MARBACH, *RE* III A, col. 1784.

[131] VARRÓN, frg. 178 CARDAUNS. Aquí y en TERT., *Spect*. 5, aparece la forma *Robigo*, pero en *Rust*. II 1, 6, y *Ling*. VI 16, *Robigus*. Divinidad agraria que produce la royuela y el tizón de los cereales y la herrumbre de los metales. Su festividad, las *Robigalia*, se celebraba el 25 de abril. Existía además otra celebración sin fecha

fija en la que se le sacrificaba un perro rojo. Según ERNOUT-MEILLET, *s.v. robus*, es un derivado de dicho término. *Vid*. además PFISTER, *RE* I A, 949-951, CONTRERAS- RAMOS- RICO, *Diccionario*…, *s. v*.

[132] VARRÓN, frg. 3 CARDAUNS, también en *Civ*. VI 1. En esta cita Agustín combina el estilo directo y el indirecto.

[133] Las linfas eran antiguas divinidades itálicas de las aguas, que podrían estar relacionadas etimológicamente, según SCHUR, *RE* XIII, col. 2468, y ERNOUT-MEILLET, *s. v*., con *limpidus*. Éstas fueron identificadas con las ninfas griegas. Según la tradición, volvían loco al que las veía. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. V 71; VII 87; *Rust*. I 1, 6.

[134] Lucio Licinio Lúculo, cónsul en 151 a. C., era conocido por su afán de hacer la guerra en Hispania, para lo cual trató de forzar una leva contra la opinión de los tribunos, por lo que fue llevado a prisión. Cuando llegó a Hispania ya se había firmado la paz con los celtíberos y atacó a traición a vacceos y caucos. También realizó distintas acciones en Lusitania. Escipión Emiliano sirvió a sus órdenes como tribuno militar. La noticia de la construcción del templo por Lúculo es tomada de VARRÓN, frg. 43 CARDAUNS. La fecha de la construcción es dudosa, en torno a 146 a. C

[135] VARRÓN, frg. 35 CARDAUNS, también en MIN. FÉL., 25, 7, TERT., *Nat*. II 17, 3. Según CARDAUNS, *M. Terentius*…, I, págs. 155-156, a esta lista debe añadirse Conso (LIV., I 9, 6, TERT., *Spect*, 5, 5). Minucio Félix nombra también a los gemelos *Pilumnus* y *Volumnus*, y Tert., *Nat*. II 17, 3, y *Apol*. 25, a *Mutunus*. Pico era una divinidad agreste del Lacio, antiguo rey de la región, casado con la ninfa Canente. Circe se enamoró de él y, al ser rechazada, lo convirtió en un pájaro, el pico, consagrado a Marte y con facultades proféticas. Desempaña un importante papel en la leyenda de Rómulo y Remo, como compañero de la loba que se ocupó de amamantarlos. Fauno era un dios de los bosques y los campos asimilado a Silvano e identificado con el griego Pan, protector de los rebaños y con cualidades proféticas. En la mitografía destaca por su carácter lascivo, que le lleva a perseguir a las ninfas sin tregua. Su primer santuario conocido, el Lupercal, se hallaba en el Palatino. En su honor se celebraban las *Lupercalia* el 15 de febrero y las *Faunalia* el 13 de febrero y el 5 de diciembre. *Vid*. CIC, *Div*. I 101, *Nat. deor*. II 6; III 15, Ov., *Fast*. II 267-451. Tiberino es el dios del Tíber, representado con largas barbas, cornucopia en la mano y la loba y los gemelos a su lado. Su festividad, las *Tiberinalia*, se celebraban le 17 de agosto. *Vid*. LIV., IV 12, Ov., *Fast*. VI 325, VIRG., *En*. VIII 31-32. *Vid*. además J. LE GALL, *Recherches sur le culte du Tibre*, París, 1953.

[136] Rey de los sabinos en la época en que se produjo el rapto de las sabinas por los romanos, y que tras la reconciliación con éstos reinó junto a Rómulo sobre los dos pueblos. Se le conoce por haber establecido cultos diversos. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. V 74, OGILVIE, *A commentary*…, págs. 72, 81.

[137] VARRÓN, frg. 36 CARDAUNS. La lista completa aparece en VARRÓN, *Ling*. V 74: Ops, Flora, Vediovo, Saturno, Sol, Luna, Vulcano Sumano, Larunda, Término, Quirino, Vortumno, Lares, Diana y Lucina. Según CARDAUNS, *M. Terentius Varro*…, vol. II, pág. 156, tal vez Agustín haya colocado Luz por Lucina. La diosa Luna a la que se alude es de origen sabino, relacionada con la magia, y poseía templos en el Aventino y el Palatino. Pronto se la asimila a la griega Diana. En cuanto al Sol, se trata de Sol Indígete, de origen sabino, adorado particularmente por la *gens Aurelia*. Tenía un templo en el Quirinal y el 11 de diciembre se sacrificaba un carnero en su honor.

[138] VARRÓN, frg. 37 CARDAUNS.

[139] VARRÓN, frg. 39 CARDAUNS, TERT., *Adv. Marc*. I 18, 4. Pavor y *Palor* aparecen en LIV., I 27, 7.

[140] VARRÓN, frg. 208 CARDAUNS, también en ARNOB., *Nat*. III 40. VARRÓN, *De agricultura* I, 1, 4, menciona 12 *di consentes*, seis masculinos y seis femeninos, idénticos a las 12 divinidades del lectisternio de 217 a. C. (LIV., XXII 10, 9). Sobre éstos *vid*. AUST. *RE* IV, cols. 910-911.

[141] A los *di selecti* dedica VARRÓN el libro XVI de sus *Antiquitates rerum divinarum*. Como indica LEHMANN, *Varron théologien*. … pág. 171, no se trata de una categoría diferente a la de los *di certi* e *incerti* de los libros XIV y XV, sino que propone una elección razonada de veinte divinidades que estudia desde el punto de vista filosófico. La lista aparece en AG., *Civ*. VII 2.

[142] VARRÓN, frg. 40 CARDAUNS. LIV., I 55, 4, Ov., *Fast*. II 665-670, LACT., *Inst*. I 20, 38, citan únicamente a Término. Término y Juventud aparecen en DION. HAL., III 69, 5, LIV., V 54. Sólo en este texto

de Varrón citado por Agustín aparece también Marte.

[143] VARRÓN, frg. 42 CARDAUNS. Sumano aparece en la lista de dioses instituidos por Tito Tacio (VARRÓN, *Ling*. V 74). Divinidad sabina de los relámpagos nocturnos, tenía un templo en el Circo Máximo. Luego se identifica con Júpiter pasando a ser su epíteto. *Vid*. CIC., *Div*. I 16; Ov., *Fast*. VI 729-31. *Vid*. además St. WEINSTOCK, *RE* A, cols. 897-898.

[144] Etimología aceptada por ERNOUT-MEILLET *s. v. bellum*, y que aparece en VARRÓN, *Ling*. V 73. *Vid*. además *Ling*. VII 49.

[145] Pomona era la diosa protectora de los árboles frutales. Tenía un flamen asignado a su culto, llamado pomonal. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. V 74; VI 3; VII 45, Ov., *Met*. XIV 623-697, que la relaciona con Vertumno. Sobre su origen y culto *vid*. además W. EHLERS, *RE* XX, cols. 1876-1877.

[146] Diosa protectora de los bueyes, sólo presente aquí y en *Civ*. IV 34. *Vid*. G. WISSOWA, *RE* III, col. 933.

[147] Abstracto divinizado, cuyo primer templo fue construido en 367 a. C. por el dictador Camilo en la ladera este del Capitolio, como conmemoración de la reconciliación entre patricios y plebeyos tras la aprobación de las leyes Licinias. Se trata de una divinidad de carácter político cuyo culto ha estudiado AXTELL, *The deification*…, págs. 11-12.

[148] Sobre la relación de este texto con el de VARRÓN, frg. 189 CARDAUNS, el editor del mismo, *M. Terentius Varro*…, vol. II, pág. 216, considera que, a pesar de que la cita está introducida por *inquiunt*, el estilo difiere del de Varrón, por lo que estaría reelaborada por Agustín. Sobre los mecanismos de deificación de abstractos en Roma *vid*. AXTELL, *The deification*…, págs. 73-74. CICERÓN, *Nat. deor*. II 60-62, señala que aquellas entidades que albergan un poder superior reciben la denominación de ‘dios’, porque dicho poder no podía darse sin que existiera una divinidad relacionada con él.

[149] Se refiere a Ganimedes, al que raptó, llevó al Olimpo y convirtió en copero de los dioses.

[150] CIC., *Tusc*. I 26, 65, citado también en *Conf*. I 16.

[151] VARRÓN, frg. 81 CARDAUNS apud. MACR., *Sat*. I 11, 5. *Cf*. CIC., *Div*. I 55, LIV., II 36, VAL. MÁX., I 7, 4, LACT., *Inst*. II 7, 20-21, versiones que presentan algunas diferencias con la de Varrón y la que ofrece aquí Agustín.

[152] Se trata de Quinto Mucio Escévola, cónsul en 95 a. C. y pontífice máximo, autor de una obra sobre derecho civil en 18 libros. Poseemos un elogio del personaje en CIC., *De orat*. I 180. Sobre su muerte habla AGUSTÍN en *Civ*. III 28.

[153] VARRÓN, frg. I V CARDAUNS, que inserta el pasaje, no en las *Antiquitates* como otros estudiosos, sino en el logistórico *Curio de cultu deorum*, mientras que VARRÓN expresaría su propia opinión sobre la teología tripartita en las *Antiquitates*. HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 620, rechaza el argumento de CARDAUNS de que colocar la opinión de Escévola y la suya propia en la misma obra resultaría tedioso, ya que le resultaría de gran utilidad contar con la autoridad del pontífice al presentar la teoría de la teología tripartita (*vid. infra*).

[154] *Vid*. además VI 5, cuya fuente es directamente Varrón. Tanto éste como Escévola se basan en una fuente griega cuya identidad es objeto de discusión. Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 610, aparte de las atribuciones habituales a algún filósofo estoico como Posidonio o Panecio, resulta interesante la propuesta de J. PÉPIN, «La théologie tripartite de Varron», *Revue des études augustiniennes* II (1956), 265-294, *Mythe et allégorie*, París, 1958, págs. 276-314, para quien la fuente es un estoico temprano. P BOYANCÉ, «Sur la théologie…», 57-84, indica que esta tripartición parte de la filosofía estoica, de donde la toma el pontífice Mucio Escévola, y al mismo tiempo pone de relieve la originalidad romana en el uso de la misma, pues para los estoicos griegos se refiere simplemente a las diferentes fuentes de conocimiento sobre los dioses —poetas, filósofos y legisladores— mientras que para Escévola y Varrón se trata de tres sistemas teológicos entre los que se establece una jerarquía, en la que se da preferencia a la teología civil. LEHMAN, *Varron théologien*…, págs. 193-225, plantea el grado de objetividad de los testimonios conservados, pertenecientes a apologetas cristianos, AGUSTÍN y TERTULIANO, *Nat*. II 1, 9-11. En su opinión Agustín toma a Varrón como aliado en su lucha contra el paganismo, lo que da lugar a una imagen de éste como desestabilizador y destructor de la religión tradicional que

no coincide con la realidad conciliadora de su obra. A continuación discute el papel de Escévola, indicando que su rechazo de la teología mítica vendría no sólo de una tradición de reparos frente a la poesía que remonta a Platón, sino a un prejuicio nobiliario típicamente romano de rechazo de toda actividad que no esté relacionada con la práctica política, y que las objeciones a la teología natural se relacionan también con esta misma ideología aristocrática, frente a las tendencias renovadoras de los Escipiones. En cuanto al origen estoico de la teología, considera que no es posible demostrar la fuente concreta utilizada por Varrón, y que la teología tripartita constituye un marco de análisis universal conocido al menos desde el mundo helenístico y reactualizado en Roma a fines de la república. *Vid*. además G. LIEBERG, «Die theologia tripertita in Forschung und Bezeugung», *ANRW* I-4, Berlín-Nueva York, 1973, págs. 63-115, CARDAUNS, *M. Terentius Varro*…, págs. 139-143.

[155] Cod. 6, 23 L. 17 WEY.

[156] Cástor y Pólux, los dioscuros, eran hijos de Zeus y Leda, esposa de Tindáreo, rey de Lacedemonia, a la que el dios se unió en forma de cisne, y hermanos de Helena de Troya y Clitemnestra. La leyenda cuenta que esa misma noche Leda se unió también a su marido, de modo que Pólux y Helena eran hijos de Zeus, y Cástor y Clitemnestra de Tindáreo. Estos héroes dorios de carácter guerrero participaron en diversos episodios mitológicos y finalmente son divinizados. Entraron en Roma a través de Túsculo, e intervienen en la guerra latina. Se decía que en la batalla del lago Régilo de 496 a. C. aparecieron dos jóvenes jinetes que lucharon a favor de los romanos y les proporcionaron la victoria. Esa tarde dos caballeros con idéntico aspecto fueron vistos en el foro y tras dar de beber a los caballos anunciaron la victoria y desaparecieron. Se les identificó con los dioscuros y se les erigió un templo en el foro junto al de Vesta. Se consideraron patrones de la caballería, aunque con el tiempo aumentaron sus atribuciones: protectores de los marinos, garantes de los juramentos y de los tratos comerciales, guías de los muertos en el Más Allá, etc. Se les identificó con los penates de Roma. Sus festividades se celebraban el 8 de abril y el 13 de agosto en el Circo Flaminio. *Vid*. VARRÓN, *Ling*. IV 10; V 68, CIC., *Div*. I 98, *Nat. deor*. II 69; III 53, Ov., *Fast*. I 705-8, LACT., *Inst*. I 10; IV 71; V 700, TERT., *Spect*. 8. *Vid*. además M. ALBERT, *Le culte de Castor et de Pollux en Italie*, París, 1883, R. BLOCH, «L'Origine du culte des Dioscures à Rome», *RPh* 34 (1960), 182-193, R. SCHILLING, «Les castores romains à la lumière des traditions indo-européennes», *Lat*. 45 (1960), 177-192.

[157] Cf. CIC., *Leg*. II 19, donde dice que el pueblo debe adorar como a dioses a aquellos que hayan sido admitidos en el cielo por sus méritos, concretamente a Hércules, Líber, Esculapio, Cástor, Pólux y Quirino. Sobre el evemerismo y la doctrina estoica de la deificación por méritos *vid*. además CIC., *Nat. deor*. I 38-39, II 62, *SVF* I 448, II 1076-1077. BOYANCÉ, «Sur la théologie…», 61-62, considera que en este texto los dioses quedan reducidos al rango de humanos, pero no se eleva a los mortales a la divinidad. Agustín ya observó que estas ideas resultaban peligrosas, en su opinión, porque irían contra la religiosidad popular que veneraba especialmente a ésas figuras, pero ése no era el verdadero peligro del que advierte Escévola, sino el hecho de que abriría las puertas a que personajes contemporáneos reclamasen honores divinos a su muerte. Como indica J. SCHEID, *La religión en Roma*, Madrid, 1991 (Roma-Bari, 1983), pág. 11, Escévola expone la opinión de que el conocimiento de aquellas teorías estoicas que proponen un origen humano para algunos dioses no resulta adecuado para el pueblo. Su intención era la de poner freno a la difusión de ciertas ideas alentadas por parte de la aristocracia romana, con los Escipiones entre otros, según las cuales estas divinizaciones podrían repetirse en su época. Sobre el uso del evemerismo en la crítica de la religión pagana *vid*. J. PÉPIN, «Christianisme et mythologie. L'évhémérisme des auteurs chrétiens», en Y. BONNEFOY (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, t. 1, París, 1999, págs. 342-355.

[158] Según BOYANCÉ, «Sur la théologie…», 65-66, Varrón coincide en este punto con Escévola, y considera que la religión más pura es la que establecieron en un principio los romanos, pues, según la tradición, no conocieron las imágenes de culto hasta la época de Tarquinio Prisco, que hizo venir de Etruria al artista Volca para que esculpiera una imagen de Júpiter para su templo del Capitolio.

[159] VARRÓN, frg. 21† CARDAUNS, también en AG., *Civ*. IV 31.

[160] Una opinión similar es sostenida por TERTULIANO, *Apol*. 14, 4.

[161] *Vid supra, Civ*. III 25.

[162] *Vid. supra, Civ*. IV 11-12.

[163] *Vid. supra, Civ*. IV 23.

[164] VARRÓN, frg. 41 CARDAUNS.

[165] *Vid*. nota a *Civ*. III 19.

[166] Publio Elio Adriano nació en 76 a. C. en Hispania, probablemente en Itálica. Hijo de P. Elio Adriano Áfer y Domicia Paulina, de Gades. Su abuelo paterno se había casado con Ulpia, tía de Trajano. En 100 d. C. se casa con Vibia Sabina. Tras ocupar diversos cargos, en 117 d. C., a la muerte de Trajano, es nombrado emperador. Pasó buena parte de su reinado fuera de Roma por cuestiones militares y administrativas. En 136 d. C., ya frágil de salud, adoptó a Lucio Elio, y a la muerte de éste, en 138, a Antonino Pío. Murió ese mismo año a la edad de 63 años en Bayas. Se le conoce por su elevada formación cultural y por el cultivo de la poesía.

[167] AMIANO MARCELINO, XXIV 7-XXV 3. Flavio Claudio Juliano, llamado el apóstata, nace en 332 d. C. Hijo de Julio Constancio y de Basilina, medio hermano del emperador Constantino. Recibió una educación cristiana, pero adquirió a través de su tutor, el eunuco Mardonio, una gran pasión por los clásicos y la religión pagana. Asimismo, recibió la influencia del filósofo pagano Máximo. Fue proclamado César en 355 por el emperador Constancio II y se le encomendó el gobierno de la Galia y Britania, donde obtuvo grandes éxitos militares. Constancio II, celoso de sus éxitos, le pide que envíe parte de sus tropas al este, pero éstas se amotinan y lo proclaman Augusto en 360. Practicó el paganismo abiertamente —sus creencias se acercaban a un neoplatonismo monoteísta—, restauró el culto a los antiguos dioses y proclamó la tolerancia hacia todas las religiones. Asimismo, eliminó los privilegios concedidos a iglesias y clérigos. Planeó una campaña contra los persas que comenzó en 363, los venció en los alrededores de Ctesifonte pero no atacó la ciudad. Su marcha posterior al encuentro de unas tropas de refuerzo que había enviado a Asiria sufrió frecuentes ataques de los persas y murió en una de las batallas tal y como aquí se narra.

[168] Rom. I 25.

[169] CIC., *Div*. II 78.

[170] Según MARROU, *Saint Augustin et la fin*…, pág. 45, aquí AGUSTÍN hace un resumen de *Nat. deor*. II 23-27, 59-69, mientras que las dos citas siguientes son prácticamente literales.

[171] *Il*. XX 67.

[172] CIC., *Nat. deor*. II 70.

[173] En latín se da un juego de palabras etimológico entre *superstites* 'supervivientes' y *superstitiosi* 'supersticiosos'. *Vid*. CIC., *Nat. deor*. II 71-72.

[174] *Balbus* en latín significa 'balbuciente'.

[175] VARRÓN, frg. 12 CARDAUNS. LOS frgs. 12-19 corresponden a la teología natural. Como indica F. DELLA CORTE, *Varrone: il terzo lume romano*, Florencia, 1970[2], pág. 127, si Varrón hubiera sido libre de expresar sus auténticas opiniones hubiera defendido una teología natural basada en una religión filosófica, en la que las divinidades se identificasen con principios físicos, pero, dadas sus relaciones políticas con Julio César, hubo de escribir una obra con cierto carácter oficial, en la que hizo concesiones a la religión tradicional del Estado romano. Otros autores como A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlín, 1892, pág. 449, ven en la teología de Varrón un intento de conciliación entre la religión especulativa de los filósofos y los cultos tradicionales.

[176] *Ibid*.

[177] VARRÓN, frg. 21† CARDAUNS, también en *Civ*. IV 27.

[178] VARRÓN, frg. 13 CARDAUNS.

[179] Se trata del tiempo transcurrido entre la fundación de Roma, según la cronología varroniana en 753 a. C., y el reinado de Tarquinio Prisco, que ordenó la colocación de una estatua de Júpiter en su nuevo templo del Capitolio. *Vid*. LIV., I 38, 7; PLIN., *Nat*. XXXV 157.

[180] VARRÓN, frg. 18 CARDAUNS, también en *Civ*. IV 9.

[181] *Ibid*.

[182] VARRÓN, frg. 19 CARDAUNS, también en *Civ*. VI 6, TERT., *Nat*. II 3, 6. Para LEHMANN, *Varron théologien*…, págs. 219-220, este fragmento constituye una prueba del carácter utilitario de la teología

varroniana. La teología mítica sería un sustituto popular de la teología más elitista de los filósofos. Asimismo señala que Varrón muestra hostilidad hacia la teología de los poetas y las creencias supersticiosas que refleja. OROZ, «Introducción a una *Theologia*…», 78, indica además que este utilitarismo en las cuestiones religiosas era un rasgo propio del paganismo romano, y cita en esa línea a CIC., *Nat. deor*. I 38, y a SERV., *Aen*. II 512.

[183] Como indica DELLA CORTE, *Varrone*…, pág. 128, en este texto subyace la consideración de Varrón de una religión cuya función sería la de gobernar mejor al pueblo, concepción paternalista inspirada por Julio César.

[184] BARDY, *La cité de Dieu. Livres I-V*…, págs. 814-7 n. compl. 60, trata sobre el valor del Antiguo Testamento y sobre los múltiples significados de *sacramentum*, y cita a J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot sacramentum*, t. 1, París-Lovaina, 1924, M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, París, 1945, Th. CAMELOT, «Sacramentum fidei», en *Augustinus Magister*, vol. II, Paris, 1954, págs. 891-897.

[185] La idea de que resulta innecesario atribuir a los dioses paganos las funciones que supuestamente desempeñaban puede verse en TERT., *Apol*. 11, aunque, frente a Agustín, para quien dichas funciones eran realizadas por el Dios cristiano, éstas se atribuyen a la naturaleza.

[186] La información sobre estos dioses la toma Agustín de VARRÓN, frgs. 179-182 CARDAUNS. Bubona sólo aparece aquí y en *Civ*. IV 24. Melona aparece sólo aquí y en ARNOB., *Nat*. IV 7, 8, bajo la forma *Mellonia*. Sobre la misma *vid*. MIELENTZ, *RE* XV, col. 558.

LIBRO V

SUMARIO

PREFACIO

Puesto que ha quedado claro que el culmen de todo lo que se debe desear es la felicidad, que no es una diosa, sino un don de Dios, y que, por ello, los seres humanos no deben rendir culto a ningún dios excepto a Aquel capaz de hacerlos felices (de ahí que si aquélla fuera una diosa, se podría afirmar que solamente ella merece que se le rinda culto), veamos ya, en consecuencia, por qué razón Dios, que tiene la capacidad de conceder aquellos bienes que pueden poseer incluso los que no son buenos, y, por ello, tampoco felices, quiso que el Imperio Romano fuera tan extenso y duradero. En efecto, ya explicamos con detalle por qué esto no fue obra de aquella multitud de dioses falsos a los que rendían culto, y reiteraremos dicha explicación donde nos parezca oportuno.

1

La causa de la grandeza del Imperio Romano no es ni fortuita ni fatal, según el sentir o la opinión de quienes afirman que es fortuito aquello que, o bien no tiene causa alguna, o bien ésta no procede de ningún orden racional[1], y fatal aquello que sucede por la necesidad de alguna clase de orden, al margen de la voluntad de Dios y de los humanos. Sin lugar a dudas, los reinos humanos son establecidos por la providencia divina. Si alguien los atribuye al destino porque con dicho término designa a la propia voluntad o potestad de Dios, mantenga su opinión, pero corrija su lenguaje. ¿Por qué, pues, no dice desde un principio lo que acabará diciendo después, cuando alguien le pregunte por el significado de destino? Porque cuando la gente escucha esta palabra, según el uso corriente de la lengua, no entiende otra cosa sino el influjo de la posición de los astros, tal como se produce cuando alguien nace o es concebido; algunos consideran dicha

influencia ajena a la voluntad de Dios, otros sostienen que depende de ella. Pero a quienes opinan que los astros determinan, al margen de la voluntad de Dios, ya nuestro modo de actuar, ya los bienes que vamos a poseer o los males que soportaremos, nadie debe prestarles atención, y no sólo aquellos que profesan la verdadera religión, sino ⟨también⟩ quienes pretenden ser adoradores de dioses cualesquiera, aunque sean falsos. Pues esta opinión ¿qué otra cosa persigue sino que no se rinda culto o se suplique a ningún dios en absoluto? Por el momento nuestra discusión no se ha entablado contra éstos, sino contra aquellos que combaten la religión cristiana por defender a los que consideran dioses. Por su parte, aquellos que hacen depender de la voluntad de Dios la posición de las estrellas, que de un modo u otro determinan cuál será la personalidad de cada uno y los bienes que se le ofrecerán o los males que le acontecerán, si piensan que las mismas estrellas tienen esta potestad por haberles sido transmitida por la potestad suprema de Aquél, de manera que sean capaces de determinar estas cosas por propia voluntad, causan una gran afrenta al cielo. Pues consideran que en su ilustrísimo senado y esplendidísima curia, por llamarlos de algún modo, se decide que deben realizarse tales crímenes que, si los hubiera decretado alguna ciudad terrena, debía haber sido destruida por decisión del género humano. ¿Qué clase de juicio se le deja entonces a Dios sobre unos actos humanos regidos por la necesidad celeste, siendo Aquél señor de los astros y de las personas? Y si dicen que las estrellas, al haber recibido sin duda su potestad del Dios supremo, no deciden estos acontecimientos a su arbitrio, sino que cumplen totalmente los mandatos de Aquél en la imposición de tales necesidades, ¿de veras hay que pensar del mismo Dios lo que pareció indignísimo pensar de la voluntad de las estrellas? Y si se dice que las estrellas más que realizar estos acontecimientos los señalan, de modo que aquella posición es como un signo que predice lo que va a suceder y que no actúa (opinión propia de sabios no precisamente mediocres), debe puntualizarse que los astrólogos ciertamente no suelen hablar diciendo, por ejemplo, «Marte colocado así significa homicida», sino «hace homicida»; sin embargo, aun admitiendo que éstos no hablan con propiedad y que convendría que tomaran de los filósofos la técnica discursiva para anunciar los acontecimientos que creen hallar en la posición de los astros, ¿cómo es que jamás pudieron ofrecer ninguna explicación de por qué en la vida de los gemelos, en sus acciones, en sus destinos, en sus profesiones, habilidades, honores y restantes aspectos que atañen a la vida humana y en la propia muerte exista tanta diversidad que muchos extraños son mucho más semejantes a ellos en lo relativo a éstos que los propios gemelos entre sí, separados en su nacimiento por un pequeñísimo intervalo de tiempo, y engendrados en su concepción en un solo coito y además en un único instante?

2

Cuenta Cicerón[2] que Hipócrates, médico prestigiosísimo, dejó escrito que al haber

caído enfermos ciertos hermanos a la vez, al haberse agravado su enfermedad al mismo tiempo, y al remitir ésta simultáneamente, sospechó que eran gemelos; respecto a ellos el estoico Posidonio[3], muy interesado en la astrología, solía afirmar que nacían y eran concebidos con idéntica posición de los astros. Así lo que el médico creía que dependía de una idéntica constitución, esto el filósofo astrólogo lo atribuía a la influencia y posición de los astros existentes en el momento de su concepción y nacimiento. En esta discusión resulta mucho más aceptable, y, a simple vista, más creíble, la hipótesis del médico, puesto que el estado físico de los padres en el momento de su unión pudo influir en los instantes iniciales de la concepción, de modo que, una vez culminado el principio de su desarrollo en el seno materno, nacieran de constitución semejante; después, nutridos en una misma casa con idénticos alimentos, donde, según la ciencia médica, el aire, la situación del lugar o la calidad de las aguas poseen gran valor para adquirir una buena o mala salud, y, estando habituados también al mismo género de actividad física, generarían cuerpos tan semejantes que incluso se verían empujados a enfermar de la misma manera al mismo tiempo y por las mismas causas. Pero pretender aducir la posición del cielo y de los astros existente en el momento de su concepción o de su nacimiento para justificar esta semejanza al enfermar, cuando pudieron ser concebidos y nacer tantos seres de diferente especie de diversísimas cualidades y destinos en el mismo momento y en el espacio de una sola región sometido al mismo cielo, es una insolencia tal que no sabría cómo calificar. Por otro lado, conocemos gemelos que, aparte de presentar conductas y trayectorias vitales diferentes, sufren también enfermedades distintas[4]. Sobre esta cuestión, a mi modo de ver, Hipócrates daría una explicación sencillísima, en el sentido de que pudieron contraer enfermedades diferentes a causa de las diferencias en sus regímenes alimentarios y de ejercicio, que no proceden de la constitución del cuerpo, sino de la voluntad del espíritu. Pero, ahora bien, resultaría admirable si Posidonio —o cualquiera de los defensores de la fatalidad de los astros— pudiera encontrar aquí algo que decir, si no pretende burlarse de las mentes de los ignorantes en aquellas cuestiones que no conocen. En efecto, el influjo que intentan atribuir al pequeño intervalo de tiempo que se dio entre el nacimiento de uno y otro gemelo a causa de la pequeña parcela del cielo donde se coloca la anotación de la hora, a la que llaman horóscopo, o bien no posee un influjo tan grande que pueda igualar la diversidad que se da entre las voluntades, acciones, costumbres y vicisitudes de los gemelos, o bien posee uno tal que supera la propia humildad o nobleza del linaje de los mismos, cuya máxima diversidad no sitúan sino en la hora en la que nace cada uno. Y, según esto, si uno nace después del otro de forma tan inmediata que permanece en la misma parte del horóscopo, busco un parecido total, que no se puede encontrar en ninguna pareja de gemelos; pero si la tardanza del segundo cambia el horóscopo, busco unos padres distintos, que los gemelos es imposible que tengan.

3

Así pues, resulta vano recurrir a aquella famosa invención de la rueda del alfarero, que dicen que dio como respuesta Nigidio, acuciado por esta cuestión, y de donde le viene el sobrenombre de Fígulo[5]. En efecto, tras hacer girar una rueda de alfarero con todas sus fuerzas, mientras giraba, la marcó con tinta dos veces con suma celeridad, como en un único lugar de la misma; después, cuando se detuvo el movimiento, se encontraron las señales que había marcado, distantes en un intervalo no pequeño en el extremo de la rueda. «Igualmente sucede, dice, en el velocísimo curso del cielo, pues, aunque uno nazca tras el otro con la misma celeridad con que yo mismo he marcado la rueda dos veces, en el espacio celeste se traduce en una enorme distancia: de ahí proceden, dice, cuantas diferencias de importancia se presenten en las costumbres y avatares de los gemelos.» Esta invención es más frágil que las vasijas que se moldean con aquella rotación. Pues, si tanto importa en el cielo lo que no puede percibirse en las constelaciones, que uno de los gemelos es beneficiario de una herencia y el otro no, ¿cómo se atreven a vaticinar a los demás, que no son gemelos, al examinar sus constelaciones acontecimientos tales que atañen a aquel misterio que nadie puede comprender y anotar en los instantes de los nacimientos? Y si pronuncian tales vaticinios respecto a los nacimientos de otros porque éstos afectan a espacios de tiempo más prolongados, pero aquellos intervalos de partes diminutas que pueden producirse entre los nacimientos de los gemelos se atribuyen a cuestiones nimias sobre las cuales los astrólogos no suelen ser consultados (pues ¿quién consulta cuándo ha de sentarse, cuándo ha de pasear, cuándo o qué ha de almorzar?) ¿aludimos acaso a tales nimiedades cuando señalamos las abundantes y marcadas diferencias en las costumbres, acciones y vicisitudes de los gemelos?

4

En los antiguos tiempos de nuestros antepasados, nacieron dos gemelos (por hablar de un caso notable) de forma tan inmediata uno tras otro que el segundo asía la planta del pie del primero. Tan grandes fueron las diferencias existentes en su vida y costumbres, tan grande la disparidad en sus acciones, tanta la disimilitud en el amor de sus padres que la propia distancia los hizo incluso enemigos entre sí[6]. ¿Se está diciendo acaso que cuando uno paseaba el otro estaba sentado y cuando uno dormía el otro estaba despierto, y cuando uno hablaba el otro permanecía callado, cosas que pertenecen a aquellas minucias que no pueden ser captadas por quienes anotan la posición de los astros en la que cada uno nace, a partir de cuyas anotaciones se consulta a los astrólogos? Uno pasó una vida de servidumbre como jornalero, el otro no tuvo que servir; uno era querido por su madre, el otro no; uno perdió un derecho que se tenía en

gran estima entre ellos, el otro lo adquirió. ¡Y qué decir de la gran diversidad en las esposas, los hijos, los bienes! Así pues, si estas diferencias dependen de aquellos insignificantes espacios de tiempo que separan a los gemelos entre sí, y no se atribuyen a las constelaciones, ¿por qué se dicen estas cosas al investigarse las constelaciones de otros? Y si se dicen porque no atañen a intervalos inapreciables, sino a espacios de tiempo que pueden observarse y anotarse, ¿qué hace aquí la rueda del alfarero sino poner a girar a los humanos que tienen corazón de barro para que las vanas palabras de los astrólogos no sean refutadas?

5

¿Y qué decir de aquellos mismos que Hipócrates, al examinar desde el punto de vista médico su enfermedad, que se presentaba más grave o más leve a ambos al mismo tiempo, sospechó que eran gemelos? ¿Acaso no desmienten suficientemente a quienes pretenden atribuir a los astros lo que procedía de una constitución corporal semejante? ¿Por qué, pues, enfermaban del mismo modo y al mismo tiempo, y no uno antes y otro después, según habían nacido, porque, evidentemente, no podían haber nacido al mismo tiempo? Y si no tuvo ninguna importancia el que nacieran en instantes diferentes para que enfermasen en momentos diferentes, ¿por qué sostienen que la diferencia de tiempo en el nacimiento influye en las diferencias en otras cuestiones? ¿Por qué pudieron viajar en momentos distintos, tomar esposas en épocas diferentes, engendrar hijos en ocasiones diversas y otras muchas cosas por haber nacido en momentos diferentes y no pudieron por este mismo motivo enfermar también en distintas ocasiones? En efecto, si una tardanza dispar en el nacimiento cambió el horóscopo e introdujo disparidad en los restantes aspectos, ¿por qué en las enfermedades permaneció lo que depende de la simultaneidad en la concepción? O si los hados de la salud se hallan en la concepción, pero se afirma que los de los otros aspectos están en el nacimiento, no debería decirse nada acerca de la salud a partir del examen de las constelaciones de los días del nacimiento, ya que no les es dada a examen la hora de la concepción. Pero, si predicen las enfermedades sin consultar el horóscopo de la concepción precisamente porque están señaladas por el instante del nacimiento, ¿cómo podrían decir a cualquiera de estos gemelos a partir de la hora en que nació cuándo había de enfermar, teniendo necesariamente que enfermar al mismo tiempo también el otro, cuya hora del nacimiento no era la misma? Y ahora pregunto: si la diferencia de tiempo en el nacimiento de los gemelos es tan importante que por su causa resulta necesario establecer para ellos constelaciones diferentes en razón de su diferente horóscopo, y, por ello, diferentes todos los puntos cardinales[7], donde radica un poder capaz de originar a partir de ahí unos hados también distintos, ¿cómo fue posible que esto sucediera si su concepción no pudo tener un momento diferente? O si dos personas concebidas en un solo instante de tiempo

pudieron tener hados diferentes en su nacimiento, ¿por qué no podrían también tener hados dispares para vivir y morir otras dos nacidas en un mismo instante de tiempo? Pues, si el hecho de que ambas fueran concebidas en un solo instante no impidió que una naciera en primer lugar y la otra en segundo, ¿por qué el que dos nazcan en un solo instante impide un tanto que una muera primero y la otra en segundo lugar? Si la concepción en un único instante permite que dos gemelos en el seno materno tengan distintas vicisitudes, ¿por qué el nacimiento en un único instante no ha de permitir también que dos personas cualesquiera en la tierra las tengan, y así se eliminarían las invenciones de todo este arte, o mejor dicho, vanidad? ¿Cuál es la razón de que los concebidos en un mismo tiempo, en un único instante, bajo una misma posición del cielo, tienen hados diferentes que los conduzcan a un nacimiento en horas distintas, y dos nacidos simultáneamente, en un único instante de tiempo, bajo una misma posición del cielo, de dos madres, no puedan tener hados diferentes que los conduzcan a una distinta necesidad de vivir y de morir? ¿Acaso los ya concebidos aún no tienen unos hados que, si no llegan a nacer, no podrán tener? ¿Qué sentido tiene, pues, la afirmación de que si se descubriera la hora de la concepción, podrían predecir éstos muchas cosas con mayor precisión? De ahí se origina también lo que cuentan algunos, que cierto sabio eligió la hora para acostarse con su esposa con el fin de engendrar un hijo digno de admiración. De ahí, en definitiva, la respuesta de Posidonio, gran astrólogo y al mismo tiempo filósofo, respecto a los gemelos que enfermaban a la vez, de que esto sucedía porque habían nacido y habían sido concebidos a un mismo tiempo. Y, sin duda, añadía la concepción para que no se le objetara que aquéllos, de los que se tenía absoluta constancia de que habían sido concebidos simultáneamente, no pudieron nacer al mismo tiempo de ninguna manera, para no atribuir el hecho de que enfermaban del mismo modo y al mismo tiempo a una constitución física similar como motivo más evidente, sino para vincular esta misma semejanza en la salud también a las conexiones siderales. Así pues, si durante la concepción es tan grande la influencia para que los hados se manifiesten iguales, dichos hados no debieron cambiar en el nacimiento. O si los hados de los gemelos cambian porque nacen en distintos momentos, ¿por qué no ha de entenderse más bien que ya habían cambiado para que nacieran en momentos distintos? ¿Acaso de ese modo la voluntad de los vivos no cambia los hados del nacimiento, cuando el orden en el nacimiento cambia los de la concepción?

6

Por otra parte, en las concepciones de dos gemelos, que se producen sin duda alguna en el mismo instante de tiempo, ¿cómo puede suceder que bajo una misma constelación fatal sea concebido uno varón y la otra mujer? Conocemos gemelos de sexo diferente, ambos viven todavía, ambos están en la flor de la edad; aunque sean

semejantes entre sí en la apariencia física en la medida en que es posible en sexos diferentes, sin embargo son tan dispares en cuanto a su disposición y plan de vida que, dejando al margen los actos, que necesariamente difieren en hombres y mujeres (pues aquél milita al servicio de un conde[8] y casi siempre está de viaje lejos de su casa, ella no se aleja del suelo paterno y de sus tierras en propiedad), además (lo que resulta más increíble, si se cree en los hados astrales; pero no resulta admirable si se tienen en cuenta las voluntades humanas y los dones de Dios) aquél está casado y ella es una virgen consagrada; aquél engendró a una prole numerosa, ella ni siquiera se casó. Y aún se dirá que el influjo del horóscopo tiene vigencia. De cuán nulo es su valor ya he disertado suficientemente. Pero, sea cual sea su valor, dicen que tiene poder respecto al nacimiento; ¿acaso también en la concepción? Pues resulta evidente que ésta es producto de una sola unión, y la naturaleza es de tal índole que una mujer tras haber concebido no puede en absoluto concebir por segunda vez a continuación; de donde es necesario que el momento de la concepción en los gemelos sea el mismo. ¿Acaso tal vez por haber nacido bajo diferente horóscopo o bien aquél se transformó en macho mientras estaban naciendo, o bien aquélla en hembra? Por tanto, siendo posible que no resulte totalmente absurdo afirmar que ciertos influjos astrales sólo tienen poder respecto a las diferencias físicas, tal como vemos cuando cambian las estaciones del año por la aproximación y alejamiento del sol, y cuando aumentan y disminuyen ciertas clases de seres según las fases crecientes y menguantes de la luna, como los erizos y los moluscos, así como las asombrosas mareas del océano, pero no que las voluntades del espíritu se someten a las posiciones de los astros, ahora éstos, en su afán por vincular nuestros actos también a ellas, nos incitan a indagar por qué esto no puede constarles a ellos de forma racional ni siquiera en lo que respecta a los propios cuerpos. En efecto, ¿hay algo que concierna tanto al cuerpo como su sexo? y, sin embargo, pudieron ser concebidos gemelos de distinto sexo bajo la misma posición de los astros. Por ello, ¿existe algo más insensato que afirmar o creer que la posición de los astros, idéntica para ambos a la hora de la concepción, no pudo evitar que tuviera un sexo diferente del de su hermano, con el que compartía la misma constelación, y que la posición de los astros que se produjo a la hora del nacimiento pudo hacer que distase tanto de aquél en su santidad virginal?

7

¿Quién podría soportar la idea de que mediante la elección de los días se fabrican ciertos nuevos hados para los propios actos? Está claro que aquel sabio no había nacido destinado a tener un hijo admirable, sino más bien a engendrarlo despreciable, y, por ello, eligió la hora de acostarse con su esposa. Por consiguiente, creó un destino que no tenía, y por su propia acción comenzó a ser fatal algo que no lo había sido en su nacimiento. ¡Qué singular necedad! Se elige un día para tomar esposa; supongo que, porque si no se

elige, se puede caer en un mal día y el matrimonio resultar desgraciado. ¿En qué lugar queda, pues, lo que ya establecieron los hados el día del nacimiento? ¿Acaso puede una persona cambiar con la elección del día lo que ya le ha sido fijado, y lo que él mismo había fijado al elegir el día no va a poder ser cambiado por otra potestad? Además, si sólo las personas están sometidas a las constelaciones, pero no el resto de las cosas que existen bajo el cielo, ¿por qué eligen de modo distinto unos días apropiados para plantar las vides, los árboles o las mieses, otros días para domar el ganado o para que los machos cubran los rebaños de yeguas o de vacas a fin de hacerlos fecundos, y el resto de las labores similares? Pero si la elección de los días tiene influencia para estas cuestiones porque la posición de los astros domina todos los objetos y seres vivos terrestres según las diferencias de los espacios temporales, examinen atentamente cuán innumerables son los que nacen, se originan o comienzan en un solo instante, y tienen desenlaces tan distintos que llevan al convencimiento de que estas observaciones son capaces de hacer reír a cualquier niño. En efecto, ¿hay alguien tan necio que se atreva a afirmar que todos los árboles, todas las plantas, todas las bestias, las serpientes, las aves, los peces, los gusanillos presentan cada uno su momento diferente de nacimiento? Suele la gente, sin embargo, a fin de probar la pericia de los astrólogos, presentarles constelaciones de animales mudos, cuyos nacimientos observan diligentemente en su casa en vistas a esta investigación, y anteponen a los demás en sus preferencias a aquellos astrólogos que, tras observar las constelaciones, afirman que no ha nacido una persona, sino un animal doméstico. Se atreven incluso a precisar su especie, si es apto para la producción de lana, para el transporte, para el arado o la custodia de la casa. Pues se les llega a poner a prueba sobre los hados caninos, y exponen sus respuestas entre grandes aclamaciones de sus admiradores. Llega el delirio de la gente hasta un extremo tal que creen que cuando nace un ser humano se detienen los restantes nacimientos de seres, de manera que bajo la misma región del cielo no nace con él ni una mosca. Pues si la admitieran, la lógica avanzaría a pequeños pasos conduciéndoles gradualmente de las moscas a los camellos y los elefantes[9]. Y no quieren darse cuenta de que, una vez elegido el día para sembrar el campo, llegan a la tierra tantísimos granos al mismo tiempo, germinan a la vez, una vez nacida la mies, brotan, se desarrollan y comienzan a dorarse simultáneamente, y, sin embargo, a partir de ese momento, de estas espigas coetáneas de las demás y, por decirlo así, nacidas del mismo germen, a unas las mata el añublo, a otras las devastan las aves, a otras las arranca la gente. ¿Cómo van a poder decir que aquellas de las que observan finales tan diferentes tuvieron distintas constelaciones? ¿Se arrepentirán acaso de elegir días para estos asuntos, negarán que conciernen a los designios del cielo, y someterán a los astros solamente a los seres humanos, únicos en la tierra a los que Dios otorgó voluntades libres? Consideradas todas estas cuestiones, resulta razonable creer que, cuando los astrólogos dan muchas respuestas verdaderas de forma que produce

admiración, sucede por la inspiración oculta de unos espíritus no precisamente buenos, cuya ocupación consiste en inocular y consolidar estas opiniones falsas y dañinas sobre los hados astrales en las mentes humanas, y no por ningún arte de la notación y examen del horóscopo, pues éste no existe.

8

Respecto a quienes designan con el nombre de destino no a la disposición de los astros, tal como se da cuando se concibe, nace o comienza cada ser, sino a la conexión y secuencia de todas las causas con la que sucede todo cuanto sucede, no es preciso invertir demasiados esfuerzos en entablar con ellos una controversia terminológica, puesto que atribuyen el propio orden y cierta conexión de las causas a la voluntad y potestad del Dios supremo, del que se cree de forma totalmente acertada y veraz que sabe todas las cosas antes de que sucedan y que no deja nada en desorden; de él proceden todas las potestades, aunque no las voluntades de todos. Que éstos llaman destino principalmente a la propia voluntad del Dios supremo, cuya potestad se extiende inexorablemente por todas las cosas, queda probado en los versos siguientes, que, si no me engaño, pertenecen a Aneo Séneca:

> «Condúceme, padre supremo y dominador de las alturas del cielo adonde te plazca, no me demoraré en obedecer. Hállome aquí sin tardanza, haz que no quiera, te acompañaré entre sollozos, y siendo malvado soportaré hacer lo que el bueno hizo sin excusa. Los hados guían a quien los acepta, arrastran al que no[10]».

De forma totalmente evidente en el último verso llamó hados a la voluntad del padre supremo a la que había hecho alusión anteriormente; dice que se siente dispuesto a obedecerle, para ser guiado de buen grado, para no ser arrastrado contra su voluntad; puesto que sin duda:

> «los hados guían a quien los acepta, arrastran al que no».

Apoyan esta opinión también aquellos versos de Homero que Cicerón tradujo al latín[11]:

> «Tales son las mentes humanas, como la luz con la que el padre Júpiter en persona iluminó las tierras fecundas[12]».

En esta cuestión no debería tener ninguna autoridad la opinión de un poeta; pero, puesto que dice que los estoicos suelen servirse de estos versos de Homero cuando

defienden el poder del destino, no se trata de la opinión de aquel poeta, sino de la de dichos filósofos, cuando a través del recurso a estos versos en la discusión que mantienen sobre el destino se pone de manifiesto qué entienden por destino, puesto que lo llaman Júpiter, al que consideran dios supremo, del que afirman que depende la conexión de los hados.

9

Cicerón se esfuerza en rebatirlos, aunque cree que no tiene ningún poder contra ellos si no suprime la adivinación. A ésta intenta eliminarla negando la existencia de una ciencia de lo que ha de suceder, y sostiene con todo su empeño que ésta no existe en absoluto ni en el ser humano ni en Dios, ni tampoco posibilidad alguna de predecir los acontecimientos[13]. Así también niega la presciencia de Dios, e intenta echar por tierra toda profecía, incluso si resulta más clara que la luz, por medio de vanos argumentos y poniéndose como objeción ciertos oráculos que pueden refutarse fácilmente[14]; y, sin embargo, ni siquiera lo consigue. En la refutación de las predicciones de los astrólogos prevalece su discurso, porque verdaderamente son de tal índole que ellas mismas se destruyen y contradicen. Sin embargo, quienes establecen los hados astrales resultan mucho más tolerables que éste[15], que elimina la presciencia de los sucesos futuros. Pues es manifestísima locura confesar por un lado que Dios existe y negar por otro su presciencia del futuro. Él mismo, al darse cuenta de ello, llegó incluso a dar prueba de aquello que dicen las escrituras: *Dijo el necio en su corazón: no hay Dios*[16]; pero no él en persona. En efecto, vio cuán odiosa y molesta resultaba la idea, y por ello introdujo a Cota[17] en la discusión sobre este asunto contra los estoicos en sus libros *Sobre la naturaleza de los dioses*, y prefirió tomar partido por la opinión de Lucilio Balbo[18], al que encomendó la defensa de la parte de los estoicos, antes que por la de Cota, que sostiene que no existe naturaleza divina alguna. Pero en los libros *Sobre la adivinación* combate personalmente la presciencia de los sucesos futuros de forma claramente manifiesta. Por otra parte, parece hacer todo esto para negar la existencia del hado y salvaguardar la libre voluntad. En efecto, considera que, si se acepta la posibilidad de conocer los sucesos futuros, el destino se convierte en una consecuencia tan lógica que no puede negarse en absoluto[19]. Pero, sean como sean las tortuosísimas disputas y discusiones de los filósofos, nosotros, en nuestro reconocimiento de un Dios supremo y verdadero, estamos proclamando su potestad suprema y su presciencia; y no tememos hacer involuntariamente lo que hacemos por nuestra voluntad, porque Aquél, cuya presciencia no puede verse frustrada, sabe de antemano lo que vamos a hacer; esto fue lo que Cicerón temió hasta el extremo de combatir la presciencia, y los estoicos hasta el punto de afirmar que no todo sucede en virtud de la necesidad, aun sosteniendo que todo

sucede por obra del destino.

¿Cuál fue, por consiguiente, el temor de Cicerón ante la presciencia de los sucesos futuros que le llevó a socavarla en una discusión detestable? Sin duda que, si todos los sucesos futuros son conocidos de antemano, éstos habrán de suceder en ese orden en que previamente se supo que iban a suceder; y si van a suceder en dicho orden, el orden de las cosas está determinado para Dios, que es presciente; y si el orden de los hechos está determinado, lo está también el orden de las causas; en efecto, no puede suceder nada a lo que no haya precedido alguna causa eficiente; pero si el orden de las causas por el que sucede todo cuanto sucede está determinado, todo lo que sucede, dice, sucede por obra del destino. Y si esto es así, nada se halla bajo nuestra potestad, y la voluntad no posee libre arbitrio; y si lo admitimos, dice, toda la vida humana queda subvertida, en vano se promulgan leyes, en vano se recurre a las reprensiones, las alabanzas, los vituperios, las exhortaciones, y las recompensas para los buenos y los castigos para los malos quedan establecidos sin que obre la justicia[20]. Así pues, a fin de evitar estas consecuencias indignas, absurdas y perniciosas para los asuntos humanos, pretende negar la existencia de la presciencia de los sucesos futuros; y reduce al alma religiosa a tan angustiosa situación que ha de elegir una posibilidad entre dos, o bien la existencia de algún poder en nuestra voluntad o bien la presciencia de los sucesos futuros, puesto que considera que ambas son incompatibles, y que si una se confirma la otra se niega; si elegimos la presciencia de los sucesos futuros, se elimina el arbitrio de la voluntad, si elegimos el arbitrio de la voluntad se suprime la presciencia de los sucesos futuros. Así pues, como hombre noble y cultivado, e interesado en gran medida y con profundo conocimiento por la vida humana, entre estas dos posibilidades personalmente eligió el libre arbitrio de la voluntad; en dicha afirmación negó la presciencia de los sucesos futuros, y así, mientras pretende hacer personas libres, las hace sacrílegas. En cambio, el espíritu religioso elige ambas cosas, proclama ambas, y confirma ambas con la fe de la piedad. ¿Cómo?, dice[21]; pues, si existe la presciencia de los sucesos futuros, la concatenación de todos los argumentos que parten de dicha premisa nos lleva a la conclusión de que nuestra voluntad no alberga poder alguno. Por contra, si hay algún poder en nuestra voluntad, recorridos esos mismos pasos, se concluye que no existe la presciencia de los sucesos futuros. En definitiva, éste es el hilo de toda la argumentación: si existe el arbitrio de la voluntad, no todo sucede por obra del destino; si no todo sucede por obra del destino, no existe un orden determinado de todas las causas; si el orden de las causas no está determinado, tampoco lo está en la presciencia de Dios el orden de las cosas, que no pueden suceder sin unas causas precedentes y eficientes; si el orden de las cosas no está determinado en la presciencia de Dios, todo no sucede así como supo de antemano que iba a suceder; finalmente, si todo no sucede así como él supo de antemano que iba a suceder, no existe en Dios, dice, presciencia de todos los sucesos futuros.

Contra estas sacrílegas e impías osadías nosotros afirmamos que, por un lado, Dios lo sabe todo antes de que suceda, y, por otro, que nosotros hacemos por nuestra voluntad todo aquello que sentimos y conocemos que hacemos sólo por deseo nuestro. Pero no decimos que todo sucede por obra del destino, al contrario, decimos que nada sucede por obra del destino; pues ya hemos demostrado que el término destino, en el sentido en que suele utilizarse en el habla corriente, es decir, como la posición de los astros cuando cada uno es concebido o nace, puesto que se trata de una expresión vacía, no tiene ningún valor. Por otra parte, el orden de las causas, donde la voluntad de Dios tiene un gran poder, ni lo negamos ni lo designamos con el nombre de destino, a no ser que por casualidad entendamos que *fatum* (destino) procede de *fando* es decir, de 'hablar'[22]; pues no podemos negar que está escrito en los textos sagrados: *Dios habló una vez, y estas dos cosas oí, que el poder es de Dios y tuya, Señor, la misericordia, que das a cada uno según sus obras*[23]. En efecto, cuando dice *habló una vez*, se entiende «en términos irrevocables», es decir, «habló» de forma inconmutable, así como conoce de forma inconmutable todo lo que va a suceder y lo que él mismo va a hacer. Así pues, según esta argumentación, podríamos denominar al destino *(fatum)* a partir de 'hablar' *(fando)*, si este término no acostumbrara ya a entenderse en otro sentido hacia donde no queremos que se inclinen los corazones humanos. Sin embargo, si para Dios está fijado el orden de todas las causas, no se sigue de ello que no existe ningún poder en el arbitrio de nuestra voluntad. Y lo cierto es que nuestras propias voluntades se hallan en el orden de las causas, que está determinado para Dios y contenido en su presciencia, puesto que también las voluntades humanas son causas de los actos humanas; y así, el que conoce de antemano todas las causas de las cosas sin duda no pudo ignorar tampoco entre aquellas causas nuestras voluntades, que conoce de antemano que son causas de nuestros actos[24].

Pues también la misma concesión que hace Cicerón de que nada sucede si no le precede una causa eficiente resulta suficiente para rebatirle en este asunto[25]. En efecto, ¿de qué le sirve decir que nada sin duda sucede sin una causa, pero que no toda causa es fatal, puesto que existen causas fortuitas, naturales y voluntarias? Basta con que reconozca que todo lo que sucede no sucede sin una causa precedente. En efecto, nosotros no decimos que aquellas causas que se llaman fortuitas, de donde también la fortuna tomó su nombre, sean inexistentes, sino latentes, y las atribuimos a la voluntad o bien del Dios verdadero o bien de ciertos espíritus, y a las mismas causas naturales en absoluto las desligamos de la voluntad de Aquel que es autor y creador de toda la naturaleza. Por otra parte, las causas voluntarias o bien tienen su origen en Dios, o bien en los ángeles, o bien en los seres humanos, o bien en cualquier animal, si es que deben llamarse voluntades los movimientos de los seres animados carentes de raciocinio, que les llevan a actuar según su naturaleza, cuando apetecen algo o lo evitan. Y llamo

voluntades de los ángeles ya a las de los buenos, a los que llamamos ángeles de Dios, ya a las de los malos, a los que denominamos ángeles del diablo o también demonios: así también las de los seres humanos, es decir, las de los buenos y las de los malos. Y a partir de esto se concluye que no existen causas eficientes de todo lo que sucede excepto las voluntarias, es decir, procedentes de aquella naturaleza que es espíritu de vida. Pues también se llama espíritu al aire o al viento; pero como es cuerpo no es espíritu de vida. Por consiguiente, el espíritu de vida que vivifica todas las cosas y es creador de todo cuerpo y de todo espíritu creado es el propio Dios, espíritu absolutamente no creado. En su voluntad se halla la potestad suprema que ayuda a las buenas voluntades de los espíritus creados, juzga a las malas, las ordena todas y a algunas les otorga potestades y a otras no. En efecto, al ser creador de todas las naturalezas, es asimismo dador de todas las potestades, no de las voluntades. Lo cierto es que las malas voluntades no proceden de Aquél, puesto que van contra la naturaleza, que procede de Él. En consecuencia, los cuerpos están más bien subordinados a las voluntades, algunos a las nuestras, a saber, los de todos los seres vivos mortales, y más los de los humanos que los de las bestias; algunos, por su parte, a las de los ángeles; pero todos se hallan especialmente sometidos a la voluntad de Dios, a la que también se subordinan todas las voluntades, porque no tienen potestad salvo la que Aquél les concede. Así pues, la causa de las cosas, que hace y no es hecha, es Dios; en cambio, otras causas hacen y son hechas, como son todos los espíritus creados, especialmente los racionales. Por su parte, las causas corporales, que son hechas más que hacen, no deben ser contadas entre las causas eficientes, puesto que su capacidad de actuación se sustenta en lo que hacen por ellas las voluntades de los espíritus. ¿Cómo, pues, el orden de las causas, que está determinado en la presciencia de Dios, hace que nuestra voluntad no tenga ningún poder cuando en el propio orden de las causas nuestras voluntades ocupan un lugar destacado? Así pues, que dispute Cicerón con aquellos que dicen que este orden de causas es fatal o, aún mejor, lo designan con el nombre de destino, que rechazamos principalmente porque el término no acostumbra a entenderse en su verdadero sentido. Pero, por el hecho de negar que el orden de todas las causas se halla totalmente determinado y conocidísimo en la presciencia de Dios, lo detestamos a él más que los estoicos. En efecto, o niega la existencia de Dios, cosa que, sin duda, trató de hacer en los libros *Sobre la naturaleza de los dioses* por boca de otro personaje; o, si confiesa que existe un Dios, al que niega la presciencia del futuro, incluso así no dice otra cosa que lo que *dijo el necio en su corazón: Dios no existe*. En efecto, quien no es conocedor del todos los sucesos futuros no es Dios en absoluto. Por lo cual también nuestras voluntades tienen el valor que Dios quiso darles y que conoció de antemano; y, por ello, valgan lo que valgan, lo valen con total seguridad, y lo que van a hacer, aquellas mismas lo harán sin lugar a dudas, ya que Aquél, cuya presciencia no puede verse engañada, supo de antemano que lo iban a valer y a hacer. Por lo cual, si

estuviera de acuerdo en la necesidad de aplicar a algo el nombre de destino, diría que el destino del más débil es la voluntad del más fuerte, que lo tiene bajo su potestad, antes que eliminar el arbitrio de nuestra voluntad por aquel orden de causas que los estoicos llaman destino según su propia costumbre y no la de la mayoría.

10

Por estos motivos, no se debe temer la necesidad, por miedo a la cual los estoicos se esforzaron en distinguir las causas de las cosas sustrayendo algunas a la necesidad y sometiendo otras a ella[26]. Entre aquellas que no quisieron que se hallasen subordinadas a la necesidad situaron nuestras voluntades, por lo visto para que no dejaran de ser libres si se sometían a la misma. Pues si debe llamarse nuestra necesidad a aquella que no se halla bajo nuestra potestad, sino que lleva a cabo aquello para lo que tiene poder aun en contra de nuestros deseos, como la necesidad de la muerte, resulta manifiesto que nuestras voluntades, con las que se vive recta o torcidamente, no se hallan subordinadas a tal necesidad. Efectivamente, hacemos muchas cosas que, si no quisiéramos, no las haríamos en absoluto. Esto es un rasgo originario del propio hecho de querer; pues si queremos, existe, si no queremos, no existe; porque no querríamos si no quisiéramos. Pero si se define la necesidad como aquella según la cual decimos que es necesario que algo sea o se haga de un modo concreto, no sé por qué tememos que ésta nos arrebate la libertad de la voluntad. Pues tampoco ponemos bajo la necesidad la vida de Dios y su presciencia, si decimos que es necesario que Dios viva siempre y que sabe de antemano todas las cosas; así como tampoco disminuye su poder cuando se dice que no puede morir ni equivocarse. Efectivamente, esto no le es posible, pero de un modo tal que, si lo fuera, indudablemente sería menor su poder. Sin lugar a dudas resulta correcto llamar omnipotente a aquel que, no obstante, no puede morir ni equivocarse. Se le llama, pues, omnipotente por hacer lo que quiere, y por no soportar lo que no quiere; en ese caso, en modo alguno sería omnipotente. Por esto precisamente no puede algunas cosas, porque es omnipotente. Así también, cuando decimos que es necesario que, cuando queremos, queramos con libre arbitrio, por una parte, sin lugar a dudas decimos la verdad, por otra, no por ello sometemos el propio libre arbitrio a la necesidad, que suprime la libertad. Así pues, las voluntades son nuestras y ellas hacen lo que hacemos queriendo, lo cual no se haría si no quisiéramos. Por otra parte, en lo que cada cual soporta por voluntad de otras personas contra la propia voluntad, incluso aquí la voluntad tiene poder, aunque no la de Aquél, al menos la de un ser humano; pero la potestad es de Dios. (Pues si una voluntad solamente existiera, y no pudiera realizar lo que quisiera, se vería impedida por otra voluntad más poderosa; y ni aun así la voluntad dejaría de ser voluntad, y no de otro, sino de aquel que quisiera, aunque no pudiera cumplir lo que quisiera.) De ahí que todo lo que un ser humano soporta en contra de su voluntad no debe atribuirse a las

voluntades humanas, angélicas o de cualquier espíritu creado, sino más bien a la de Aquel que da potestad a los que la desean.

Por consiguiente, no porque Dios previó qué iba a haber en nuestra voluntad deja de existir poder en la misma. Pues no es la nada lo que ha previsto quien lo ha previsto. Finalmente, si el que ha previsto qué iba a suceder en nuestra voluntad no ha previsto sin duda la nada, sino algo, ciertamente, incluso estando Aquél dotado de presciencia, existe algún poder en nuestra voluntad. Por lo cual en modo alguno estamos obligados o bien, conservando la presciencia de Dios, a eliminar el arbitrio de la voluntad, o, conservado el arbitrio de la voluntad, a negar que Dios posee presciencia (lo cual constituye un sacrilegio). Por el contrario, abrazamos ambos conceptos, reconocemos uno y otro fiel y sinceramente; aquello, para creer rectamente, esto, para vivir honestamente. Pues mal se vive si no se cree en Dios de forma apropiada. Por tanto, lejos esté de nosotros que, para afirmar la libre voluntad, neguemos la presciencia de Aquel con cuya ayuda somos libres o lo seremos. Por lo tanto, las leyes, las reprensiones, las exhortaciones, las alabanzas y los vituperios no existen en vano, porque también previó que iban a suceder, y poseen un gran valor, tanto cuanto previó que iban a poseer. Asimismo, las súplicas tienen el poder de conseguir aquello que previó que iba a conceder a quienes se las elevasen, y los premios por las buenas acciones y los castigos por los pecados han sido instituidos justamente. Y, en efecto, el ser humano no peca porque Dios previó que iba a pecar; por el contrario, queda fuera de toda duda que peca cuando peca porque Aquél, cuya presciencia no puede verse engañada, previó que iba a pecar, no el hado, ni la fortuna ni ninguna otra cosa, sino él mismo. Y si no quiere, no peca en absoluto; pero si tal vez no quiso pecar, incluso esto lo previó Aquél.

11

Así pues, éste es el Dios supremo y verdadero con su Verbo y el Espíritu Santo, tres que son uno, Dios único omnipotente, creador y hacedor de toda alma y todo cuerpo, en cuya participación son felices todos los que son felices por la verdad[27] y no por la vanidad, que hizo al ser humano un ser racional compuesto de alma y cuerpo[28], que no permitió que cuando pecara quedara impune ni le abandonó sin misericordia; que a buenos y malos dio la existencia en común con las piedras, la vida vegetativa con los árboles, la vida sensitiva con los animales, la vida intelectual con los ángeles solamente[29]; de Él procede toda dimensión, toda forma, todo orden; de él proviene la medida, el número, el peso; de Él todo lo que está dotado de una naturaleza, sea cual sea su género y su valor, de Él las semillas de las formas, las formas de las semillas, los movimientos de las formas y de las semillas; Éste dio a la carne el origen, la hermosura, la salud, la fecundidad en la propagación, la disposición de sus miembros, su saludable coherencia;

Éste asimismo dio al alma irracional la memoria, el sentido, el apetito, a la racional, por su parte, también el espíritu, la inteligencia, la voluntad; Éste no sólo no dejó sin armonía y sin cierta especie de equilibrio entre sus partes al cielo y a la tierra, no sólo al ángel y al ser humano, sino también a las vísceras del pequeño y despreciable animal, a la plumita de un ave, a la florecilla de una planta, a la hoja del árbol. En modo alguno debe creerse que Él quiso que los reinos humanos y sus dominios y servidumbres fueran ajenos a las leyes de su providencia[30].

12

Veamos, pues, cuáles eran las costumbres de los romanos y por qué causa el Dios verdadero, bajo cuya potestad se hallan también los reinos terrenales, se dignó ayudar a acrecentar su imperio[31]. A fin de tratar esta cuestión de forma más completa, escribimos también el libro anterior, centrado en la misma, en el que demostramos que en este asunto no tienen potestad alguna aquellos dioses a los que consideraron que se debía rendir culto incluso mediante ritos vanos. Asimismo, escribimos los capítulos anteriores del presente volumen, que abarcan hasta este punto, sobre la solución del problema del hado, para que nadie que estuviera ya persuadido de que el Imperio Romano no se extendió y conservó gracias al culto a aquellos dioses lo atribuyera a no sé qué destino antes que a la poderosísima voluntad del Dios supremo. Así pues, los antiguos y primitivos romanos, tal como enseña y defiende su historia, aunque, como otras gentes, exceptuado únicamente el pueblo de los hebreos, rendían culto a dioses falsos e inmolaban víctimas no a Dios, sino a los demonios, sin embargo «eran ávidos de alabanza, liberales respecto al dinero, deseaban una gloria ingente y riquezas honestas»[32]; a ésta amaron con gran pasión, a causa de ésta desearon vivir, por ésta no dudaron en morir; reprimieron las restantes ansias por una gran ansia de ésta únicamente[33]. En suma, puesto que servir parecía innoble, y en cambio glorioso dominar y ostentar el poder, desearon con todo su afán en primer lugar que su propia patria fuera libre, después dueña y señora. De aquí que, al no soportar el dominio real «crearon para sí poderes anuales y dos gobernantes a los que llamaron cónsules a partir de *consulere* (deliberar), no reyes o dominadores de *regnare* (reinar) y *dominare* (dominar)»[34]; aunque también parecería más adecuado llamarlos reyes a partir de *regere* (regir), como reino de *reges* (reyes), y reyes, como acabamos de decir, de *regere* (regir). Pero el fasto regio no se consideró disciplina del gobernante o benevolencia del consejero, sino soberbia del dominador. Así pues, expulsado el rey Tarquinio e instituido el consulado, siguió lo que el mismo autor puso como alabanza de los romanos: «Una vez conseguida la libertad, resulta increíble el recuerdo de cuánto creció la ciudad en breve tiempo; tan gran ansia de gloria se había apoderado de ella»[35]. Por consiguiente, esta ansia de alabanza y este deseo de gloria

realizó aquellas muchas acciones admirables, dignas de alabanza, sin duda, y gloriosas, según la estimación humana.

Alaba el mismo Salustio a dos grandes e ilustres varones de su tiempo: a Marco Catón y Cayo César, diciendo que durante mucho tiempo aquella república no dispuso de nadie destacable por sus virtudes, pero que en su época vivieron aquellos dos, de extraordinarios valores, pero de diferentes costumbres[36]. En las alabanzas de César incluyó que «deseaba vivamente para sí un inmenso poder, un ejército, una nueva guerra, donde pudiera brillar su valor». Así aquellos varones que sobresalían por su valor deseaban que Belona provocara a la guerra a las pobres gentes y las agitara con su azote sangriento[37], para que su valor tuviese dónde brillar. Esto era obra ciertamente de aquella ansia de alabanza y deseo de gloria. Así pues, en un principio por amor a la libertad, después también por amor al dominio y por ansia de alabanza y gloria llevaron a cabo grandes hazañas. Es testimonio de una y otra cosa también uno de sus ilustres poetas; de ahí que sin duda dice:

> «Porsena también ordenaba acoger a Tarquinio tras ser expulsado, y oprimía la ciudad con duro asedio. Los enéadas se lanzaban a las armas por su libertad[38]».

Así pues, entonces fue algo grandioso para ellos o morir valerosamente o vivir libres. Pero, una vez alcanzada la libertad, se apoderó de ellos tan gran deseo de gloria que la sola libertad les parecía poco, si no se buscaba también el dominio, mientras se consideraba algo grande lo que el mismo poeta dice en boca de Júpiter:

> «Es más, la áspera Juno, que ahora fatiga el mar, las tierras y el cielo con el miedo, cambiará sus planes a mejor y protegerá conmigo a los romanos, dueños del mundo y pueblo togado. Así place. Vendrá una época con el paso de los lustros en que la casa de Asáraco oprimirá con la servidumbre a Ptía y a la ilustre Micenas, y dominará sobre el vencido Argos[39]».

En realidad Virgilio al introducir a Júpiter como si predijera hechos futuros rememoraba los que ya habían sucedido y los veía como presentes; pero he querido recordarlos para mostrar que tras la libertad los romanos consideraron el dominio en tan alta estima que lo situaban entre sus máximas alabanzas. De ahí también aquello que el mismo poeta, anteponiendo las mismas artes de reinar e imperar, de someter y de vencer pueblos, propias de los romanos, a las de otras naciones, dice:

> «Otros forjarán más delicadamente el bronce palpitante, estoy seguro de ello, extraerán del mármol rostros dotados de vida, defenderán las causas con más elocuencia, trazarán los movimientos del cielo con el compás y darán nombre a los

> astros conforme surgen. Pero tú, Romano, acuérdate de gobernar a los pueblos con tu poderío. Éstas serán tus artes: imponer leyes en la paz, respetar a los vencidos y abatir a los soberbios[40]».

Estas artes las practicaban aquéllos tanto más hábilmente cuanto menos se entregaban a los placeres y a la enervación del espíritu y del cuerpo por el afán de acrecentar sus riquezas, y por la corrupción de las costumbres a causa de ellas, esquilmando a los desgraciados ciudadanos, derrochando en viles histriones. De ahí que, cuando Salustio escribía esto y Virgilio lo cantaba, tales romanos, que sobresalían y abundaban en la ruina de las costumbres, no iban en busca de honores y gloria mediante aquellas artes, sino con fraudes y engaños. De donde el mismo dice: «Pero al principio la ambición, más que la avaricia, estimulaba los espíritus humanos, vicio que, sin embargo, se hallaba más cerca de la virtud. Pues el voluntarioso y el indolente desean igualmente para sí la gloria, el honor, el poder; pero aquél, dice, encauza su esfuerzo por el camino verdadero, éste, puesto que carece de buenas artes, se afana con fraudes y engaños»[41]. Éstas son las buenas artes: alcanzar, evidentemente por medio de la virtud, no por la ambición engañosa, el honor, la gloria y el poder; éstas, sin embargo, las desean igualmente para sí el voluntarioso y el indolente; pero aquél, es decir, el voluntarioso, se esfuerza por el camino verdadero. Dicho camino es la virtud, por el que se afana para alcanzar, por decirlo de algún modo, la posesión de su objetivo, es decir, la gloria, el honor, el poder. Que esto estuvo arraigado en la mentalidad de los romanos lo atestiguan también sus templos de los dioses Virtud y Honor, que construyeron muy próximos[42], teniendo por dioses lo que es dado por Dios. De ahí se puede entender qué finalidad deseaban para la virtud y dónde la encaminaban quienes eran honestos: al honor sin duda alguna; pues los malvados no la tenían, aunque deseasen tener honor, e intentaban conseguirlo con malas artes, es decir, con fraudes y engaños.

Mejores elogios fueron los recibidos por Catón. Ciertamente dice sobre él: «Cuanto menos buscaba la gloria, tanto más le perseguía»[43]. Pues la gloria, por cuyo deseo ardían aquéllos, consiste en el juicio de las personas que emiten una buena opinión acerca de otras, y, por ello, es mejor la virtud, que no se contenta con el testimonio humano, sino con el de su propia conciencia. De donde dice el apóstol: *Pues nuestra gloria es la siguiente: el testimonio de nuestra conciencia*[44]; y en otro lugar: *que cada uno juzgue su obra, y entonces sólo tendrá gloria en sí mismo y no en otro*[45]. Por consiguiente, a la gloria, al honor y al poder que deseaban para sí, y que los buenos se esforzaban en alcanzar con buenas artes, no debe seguirlos la virtud, sino éstos a la virtud. Y, efectivamente, no es verdadera la virtud salvo la que se dirige a aquel fin, donde se halla el bien del ser humano, mejor que el cual no existe otro. De ahí que Catón tampoco debió buscar los honores que buscó, sino que la ciudad debió dárselos por causa de su

virtud sin que él los pidiera.

Pero si en aquella época hubo dos romanos ilustres por su virtud, César y Catón, la virtud de Catón parece que estuvo mucho más cerca de la verdad que la de César. Por ello, veamos cómo era en aquel tiempo la ciudad y cómo había sido antes a través de la propia opinión de Catón: «No penséis, dice, que nuestros antepasados hicieron la república grande de pequeña con las armas. Si así fuera, nosotros la tendríamos mucho más hermosa. Lo cierto es que tenemos mayor abundancia que aquéllos de aliados y de ciudadanos, aparte de los caballos y las armas. Pero tuvieron otras virtudes que los hicieron grandes, de las que carecemos: en la patria tesón, en el exterior un dominio justo, espíritu libre en la toma de decisiones, y no sometido al delito y al capricho. En lugar de esto nosotros tenemos el lujo y la avaricia, la pobreza en público, la opulencia en privado; alabamos las riquezas, perseguimos la indolencia; entre buenos y malos no existe ninguna diferencia; la ambición posee todos los premios de la virtud. Y no es de extrañar: cuando cada uno de vosotros tomáis una decisión por separado en vuestro propio interés, cuando en casa servís a los placeres, aquí al dinero o al favor, se está atacando una república sin contenido[46]».

Quien escucha estas palabras de Catón o de Salustio, piensa que todos los antiguos romanos o muchos de ellos fueron entonces tales como se cuenta en sus alabanzas. No es así; en ese caso, no sería cierto lo que igualmente escribe él mismo y que recordé en el segundo libro de esta obra[47], donde dice que las afrentas de los más poderosos y la escisión de la plebe respecto a la clase senatorial por causa de las mismas, así como otras disensiones, se produjeron en la patria ya entonces desde el principio, y que no se actuó con un derecho equitativo y moderado durante más tiempo del que duró, después de la expulsión de los reyes, el miedo a Tarquinio, hasta que terminó la gravosa guerra que había sido emprendida con Etruria por su causa; pero después los senadores hostigaron a la plebe con un poder que la reducía a la esclavitud, la fustigaron según la costumbre regia, la expulsaron de sus tierras y, excluidos los demás, ellos solos ejercieron el poder[48]; el final de estas discordias, en tanto que unos querían dominar y otros no querían verse reducidos a la servidumbre, se produjo en la Segunda Guerra Púnica, porque de nuevo un grave temor comenzó a apremiar, a apartar de aquellos desórdenes mediante otra preocupación mayor a los espíritus inquietos y a volverlos a llamar a la concordia civil. Pero unos pocos, honestos según sus particulares criterios, administraban los asuntos importantes, y, una vez soportados y superados aquellos males, aquella república seguía creciendo gracias a la previsión de esa minoría honesta[49]; igualmente el mismo historiador dice que al leer y escuchar los muchos hechos ilustres que había llevado a cabo el pueblo romano en paz y en guerra, por mar y por tierra, se sintió inclinado a investigar qué fue lo que había sustentado tan grandes empresas, puesto que sabía que a menudo los romanos habían combatido con un pequeño contingente a grandes legiones

de enemigos, y tenía conocimiento de guerras libradas con escasas tropas contra reyes opulentos, y, tras pensarlo mucho, dijo que le constaba que el valor insigne de unos pocos ciudadanos había logrado todo aquello, y ello hizo que la pobreza superase a las riquezas, y el número escaso a la multitud. «Pero, añade, después que la ciudad fue corrompida por el lujo y la desidia, de nuevo la república con su grandeza sustentaba los vicios de sus generales y magistrados.» Así pues, Catón también alabó la virtud de unos pocos que dirigen sus esfuerzos hacia la gloria, el honor y el poder por el verdadero camino, es decir, por la propia virtud. De ahí procedía el tesón en la patria que Catón recordó, de modo que el erario era opulento, pobre la hacienda privada. A partir de ahí, corrompidas las costumbres, el vicio instauró inversamente la pobreza en lo público y la opulencia en lo privado[50].

13

Por estos motivos, tras haber existido durante largo tiempo los florecientes reinos de Oriente, Dios quiso que surgiera también uno en Occidente que fuese posterior en el tiempo, pero más floreciente en la extensión y la grandeza de su hegemonía, y, a fin de poner freno a los graves males que sufrían muchos pueblos, se lo cedió especialmente a personajes tales que, aspirando al honor, la alabanza y la gloria, velaron por la patria, en la cual buscaban esa misma gloria, y no dudaron en anteponer la salvación de ésta a la suya propia, reprimiendo el ansia de dinero y muchos otros vicios por este único vicio, esto es, el amor a la alabanza.

Pues quien reconoce que el amor a la alabanza es un vicio posee una visión bastante sensata, cosa que no se le escapa tampoco al poeta Horacio, que dice:

> «Te hinchas por el amor a la alabanza: hay remedios seguros que te pueden dejar como nuevo si lees tres veces con espíritu limpio este librito[51]».

Y este mismo, para reprender el deseo de dominio, cantó así en un poema lírico:

> «Reinarás sobre dominios más extensos si pones freno a tu espíritu ambicioso que si unieras Libia al remoto Gades y uno y otro cartaginés te sirviera únicamente a ti[52]».

Sin embargo, quienes no refrenan sus deseos más vergonzosos invocando al Espíritu Santo con la fe de la piedad y el amor de la belleza inteligible, sino con el ansia de la alabanza humana y de la gloria al menos, sin duda no son santos, sino menos infames. Ni siquiera Tulio pudo disimular respecto a este punto en los mismos libros que escribió *Sobre la república*[53], donde habla acerca de la formación del gobernante de la ciudad,

del que dice que ha de alimentarse con la gloria, y al hilo de ello recuerda que sus antepasados llevaron a cabo muchos hechos admirables e ilustres por el afán de alcanzarla. Así pues, no sólo no se resistían a este vicio, sino que incluso consideraban que debía ser estimulado e incentivado, pensando que éste era útil para la República. Aunque tampoco en sus libros de filosofía Tulio se aparta de esta peste, donde la reafirma de forma más clara que la luz. Pues, al hablar sobre los afanes que deben perseguirse principalmente por la razón del verdadero bien, no por la jactancia de la alabanza humana, introdujo esta máxima universal y general: «El honor alimenta las artes, y todos se inflaman por la gloria en busca de sus afanes, y siempre yacen abatidas las aficiones que no reciben aprobación general»[54].

14

Así pues, sin duda es mejor resistir a esta ansia que ceder ante ella. En efecto, tanto más semejante es cada uno a Dios cuanto más limpio esté de esta inmundicia. Aunque en esta vida no sea arrancada de raíz del corazón, porque no deja de tentar incluso a los espíritus bien formados, al menos que el ansia de gloria sea superada por el amor a la justicia, para que, si en alguna parte yacen por tierra los afanes que han merecido la desaprobación de algunos, si son buenos, si son rectos, sonrójese asimismo el amor a la alabanza humana y ceda ante el amor a la verdad. En efecto, si en el corazón es mayor el ansia de gloria que el temor o el amor a Dios, tan enemigo es este vicio de la fe piadosa que llega a decir el Señor: *¿cómo podéis creer esperando la gloria unos de otros y no buscando la que procede únicamente de Dios?*[55] Asimismo, sobre algunos que habían creído en él y no se atrevían a confesarlo abiertamente dice el evangelista: *apreciaron la gloria humana más que la de Dios*[56]. Cosa que no hicieron los santos apóstoles; éstos, al predicar el nombre de Cristo en aquellos lugares donde no sólo era reprobado (tal como dice Aquél: yacen por tierra los afanes que han merecido la desaprobación de algunos), sino que también se tenía en la mayor abominación, reteniendo lo que habían escuchado de un buen maestro y al mismo tiempo médico de las mentes: *Si alguien me negase ante los humanos, yo lo negaré ante mi padre que está en los cielos*, o *ante los ángeles de Dios*[57], entre la maledicencia y oprobio, entre durísimas persecuciones y crueles castigos, no desistieron de predicar la salvación humana por ese tan gran estrépito de la ofensa humana. Y éstos, que obraban y hablaban por inspiración divina y que vivían conforme a la divinidad, vencidos de algún modo los corazones duros e introducida la paz de la justicia, no porque les hubiera seguido una inmensa gloria en la iglesia de Cristo descansaron en ella como si hubieran alcanzado el objetivo de su virtud, sino que, atribuyéndola también a la gloria de Dios, a cuya gracia debían su modo de ser, con esta yesca encendían también a aquellos por quienes velaban en el amor de aquel

Dios, para que también a éstos los hiciera semejantes a ellos. Pues, a fin de que su bondad no tuviera como motivación la gloria humana, su maestro les había adoctrinado con estas palabras: *Cuidad de no hacer vuestra justicia de cara a la gente, para que os vean; de lo contrario no tendréis el favor junto a vuestro padre que está en los cielos*[58]. Pero, a su vez, para que no temieran complacer a las gentes a causa de una torcida interpretación de lo dicho, y fueran menos útiles al ocultar su bondad, con la intención de mostrar con qué fin debían darse a conocer dice: *Que luzcan vuestras obras ante los humanos, para que vean vuestras buenas acciones y glorifiquen a vuestro padre que está en los cielos*[59]. Por consiguiente, no *para que os vean*, es decir, con la intención de que dirijan sus miradas hacia vosotros, porque no sois nada por vosotros mismos; sino *para glorificar a vuestro padre que está en los cielos*, y, al dirigir sus miradas hacia Él, se conviertan en lo que sois vosotros. Siguieron a éstos los mártires, que superaron a los Escévolas, a los Curcios y los Decios[60], no infligiéndose castigos, sino soportando los inferidos no sólo con auténtica virtud, porque era auténtica su piedad, sino en cantidad innumerable. Pero, al pertenecer aquéllos a la ciudad terrena, y tener en perspectiva como fin de todos sus esfuerzos en favor de la misma su incolumidad y un reino, no en el cielo, sino en la tierra, no en la vida eterna, sino en el paso de los que morían y en la sucesión de los que iban a morir, ¿qué otra cosa iban a amar sino la gloria, con la que pretendían tener incluso después de la muerte una apariencia de vida en boca de quienes les alabasen?

15

Así pues, si a aquellos a los que Dios no había de dar la vida eterna con sus ángeles santos en la ciudad celeste, a cuya comunidad conduce la piedad verdadera, que no presta la sumisión religiosa que los griegos llaman *latría* sino es al único Dios verdadero, tampoco les concediera esta gloria terrena de un poderosísimo imperio, no se les daría recompensa alguna a sus buenas inclinaciones, es decir, a sus virtudes, con las que se esforzaban por alcanzar tan inmensa gloria[61]. En efecto, sobre aquellos tales que parecen hacer algún bien a fin de alcanzar la gloria humana, dice también el Señor: *En verdad os digo, recibieron su recompensa*[62]. Así también éstos subordinaron sus intereses particulares al interés común, es decir, a la república y su erario, resistieron a la avaricia, velaron por la patria por libre determinación, y no se hallaron sujetos a delito recogido en sus leyes ni a pasión alguna. Con todas estas artes como camino verdadero se esforzaron por conseguir honores, poder, gloria; fueron honrados en casi todas las naciones, impusieron las leyes de su imperio a muchas de ellas, y hoy en la literatura y la historia son ilustres en casi todas: no tienen por qué quejarse de la justicia del Dios supremo y verdadero: *recibieron su recompensa*.

16

Pero la recompensa de los santos que soportan también aquí afrentas por la verdad de Dios, odiosa para los amantes de este mundo, es, con mucho, otra. Aquella ciudad es sempiterna; allí nadie nace porque nadie muere; allí existe la verdadera y plena felicidad, que no es una diosa, sino un don de Dios; de ahí hemos recibido la prenda de la fe, mientras en nuestra peregrinación suspiramos por su hermosura; allí no sale el sol sobre buenos y malos[63], sino que el sol de la justicia protege sólo a los buenos; allí, donde es común el tesoro de la verdad[64], no existirá gran diligencia por enriquecer el erario público a expensas de la fortuna particular. Por ello, no sólo para que personas tales obtuvieran tal recompensa el Imperio Romano fue dilatado para la gloria humana, sino también para que los ciudadanos de aquella ciudad eterna, mientras peregrinan aquí, contemplen aquellos ejemplos atenta y sobriamente, y vean qué gran amor debe profesarse a la patria celeste por la vida eterna, si la terrena fue tan amada por sus ciudadanos por la gloria humana[65].

17

En lo que atañe a esta vida mortal, que pasa y termina en pocos días, ¿qué importa bajo qué imperio vive el ser humano destinado a morir, con tal que aquellos que gobiernan no le obliguen a realizar acciones impías e inicuas? ¿O acaso perjudicaron en algo los romanos a los pueblos a los cuales, una vez sometidos, impusieron sus leyes, a no ser porque se hizo mediante la guerra, causante de grandes desastres? Y si se hubiera hecho en armonía con ellos, el éxito hubiera sido mayor; pero no hubiera habido gloria para los triunfadores. Y, en realidad, los romanos no vivían sino bajo sus leyes, que imponían a los demás. Si esto se hubiera logrado sin Marte y Belona, de modo que la Victoria no tuviera asignado un lugar, sin que nadie fuera vencedor al no haber existido la lucha, ¿acaso los romanos y los restantes pueblos no hubieran gozado de una sola e idéntica condición? Sobre todo si se hubiera hecho inmediatamente después la concesión que se hizo más adelante de forma muy desinteresada y humana, de que todos quienes pertenecían al Imperio Romano se incluyeran en la comunidad de la ciudadanía y se convirtieran en ciudadanos romanos, y así todos disfrutaran de los privilegios que antes habían pertenecido a unos pocos[66]; sólo que aquella plebe que no tuviera tierras propias habría de vivir del erario público; dicha manutención le sería proporcionada por la contribución voluntaria de las naciones a través de buenos administradores del Estado con mayor gusto que si se les arrancaba una vez vencidas.

Pues no veo en absoluto qué importancia tiene para la seguridad y la preservación de las buenas costumbres, dignidades esas indudablemente propias de los seres humanos, el que unos vencieran y otros fueran vencidos, excepto aquel insensatísimo orgullo de la

gloria humana en el cual recibieron su recompensa quienes ardieron en la ambición desmedida y dirigieron guerras incendiarias. ¿Acaso sus campos no pagan tributos? ¿Acaso a ellos les es lícito aprender lo que para otros no lo es? ¿Acaso no hay muchos senadores en otras tierras que no conocen Roma ni de vista?[67] Elimina la jactancia. ¿Qué otra cosa son todos los humanos más que humanos? Y si la perversidad del siglo permitiera que fueran más estimados todos los mejores, ni aun así el honor humano debió tenerse en excesiva consideración, porque es humo sin ningún peso. Pero válganos también en estas cuestiones el favor de Nuestro Señor; consideremos cuánto despreciaron, cuánto soportaron, qué pasiones desterraron por la gloria humana quienes merecieron recibirla como recompensa de tales virtudes, y válganos esto también a nosotros para reprimir la soberbia: cómo —puesto que aquella ciudad en la que se nos ha prometido reinar dista tanto de ésta cuanto dista el cielo de la tierra, la vida eterna de la alegría temporal, la gloria sólida de las alabanzas vanas, la sociedad de los ángeles de la sociedad de los mortales, de la luz del sol y de la luna la luz de Aquel que creó el sol y la luna— los ciudadanos de una patria tan gloriosa parece que no han hecho nada grande para sí, si por conseguirla realizaron alguna buena acción o soportaron alguna mala, cuando aquéllos llevaron a cabo tan grandes hazañas y soportaron tantas penalidades por la patria terrenal que ya tenían bajo su dominio, especialmente porque el perdón de los pecados, que reúne ciudadanos para la patria eterna, parece en ciertos aspectos una sombra de aquel asilo romúleo, en el que la impunidad de toda clase de delitos reunió a una multitud con la cual fuera fundada aquella ciudad.

18

¿Qué mérito tiene, pues, despreciar por aquella patria eterna y celestial todos los encantos de este mundo, por muy gratos que sean, si por esta temporal y terrena pudo Bruto incluso matar a sus hijos, cosa a la que aquélla no obliga a nadie? Sin duda resulta más difícil matar a los hijos que lo que aquélla exige: o bien dar a los pobres los bienes que parecía que debían ser reunidos y conservados para los hijos, o bien, perderlos, si se presenta una prueba que impulse a hacerlo por la fe y la justicia. Pues no nos hacen felices ni a nosotros ni a nuestros hijos las riquezas terrenas, que hemos de perder mientras vivimos o que, una vez que muramos, han de poseerlas personas que no conocemos o tal vez no queremos, sino que quien nos hace felices es Dios, auténtica opulencia de las almas. En cambio, en cuanto a Bruto, incluso el poeta que lo alaba da testimonio de su infelicidad por haber matado a sus hijos. Dice en efecto:

> «El padre, en nombre de la hermosa libertad, llevará al suplicio a sus hijos, provocadores de nuevas guerras, desgraciado, de cualquier modo que la posteridad ensalce estos hechos».

Pero en el verso siguiente lo consoló en su desgracia:

«vence el amor a la patria y el inmenso deseo de alabanza[68]».

La libertad y el ansia de alabanza humana son las dos cosas que empujaron a los romanos a hechos admirables. Por consiguiente, si por la libertad de los que están destinados a morir y el ansia de alabanzas, que son deseadas por los mortales, unos hijos pudieron morir a manos de su padre, ¿qué mérito tiene, si por la verdadera libertad, que nos hace libres del dominio de la iniquidad, de la muerte y del diablo, y no por el ansia de alabanzas humanas, sino por la caridad de liberar a los seres humanos, no del rey Tarquinio, sino de los demonios y del príncipe de los demonios, no se mata a los hijos, sino que se cuenta a los pobres de Cristo entre los hijos?

Si otro prócer también romano, con el sobrenombre de Torcuato, mató a su hijo porque había luchado no contra la patria, sino por la patria, aunque en contra de sus órdenes, es decir, contra lo que había ordenado su padre como general, provocado por el enemigo en su ardor juvenil, a pesar de haber vencido, para que no se produjese en el ejemplo de la desobediencia de una orden mayor perjuicio que beneficio en la gloria de la aniquilación del enemigo[69]: ¿para qué van a jactarse quienes por las leyes de la patria inmortal desprecian todos los bienes terrenales, que se aman mucho menos que a los hijos? Si Furio Camilo, a pesar de la ingratitud de su patria, de cuya cerviz había apartado el yugo de los Veyentes, sus más encarnizados enemigos, y que posteriormente había sido condenado por quienes le envidiaban, volvió para liberarla de los galos, porque no tenía otra mejor donde pudiera vivir con gloria[70], ¿por qué se va a ensalzar como si hubiera hecho algo grande a aquel que, habiendo soportado casualmente en la iglesia alguna gravísima afrenta de deshonor por parte de enemigos carnales, no se pasó al lado de sus enemigos heréticos o no fundó personalmente alguna herejía contra aquélla, sino que más bien la defendió lo mejor que pudo de la perniciosísima depravación de los herejes, porque no hay otra, no donde vivir en medio de la gloria humana, sino donde alcanzar la vida eterna? Si Mucio, para que se firmase la paz con el rey Porsena, que oprimía a los romanos con una encarnizadísima guerra, como no pudo matar al propio Porsena y mató por error a otro en su lugar, extendió su diestra sobre las brasas encendidas de un altar ante los ojos de aquél mientras le decía que muchos otros, tal y como le veía a él, se habían conjurado para su ruina, y aquél, aterrorizado por su fortaleza y por la conjuración de tales individuos, sin ninguna vacilación renunció a aquella guerra mediante la firma de la paz[71]: ¿quién va hacer valer sus méritos para el reino de los cielos, si por éste ofreciera a las llamas no una sola mano, sino todo su cuerpo, y no haciéndolo por propia iniciativa, sino sufriéndolo de algún perseguidor? Si Curcio espoleó a su caballo y se precipitó con sus armas a una abrupta sima abierta en la

tierra para servir a los oráculos de sus dioses, ya que le habían ordenado que se arrojase allí lo mejor que tuvieran los romanos, y no pudieron éstos entender otra cosa sino que ellos destacaban por sus fuerzas y sus armas, y, por ello, según parece, creyeron conveniente arrojar a aquella muerte un varón armado en cumplimiento del mandato de los dioses[72], ¿qué acción meritoria se dirá que realizó por la patria eterna aquel que murió a manos de algún enemigo de su fe, no lanzándose a tal muerte por propia iniciativa, sino enviado por él, puesto que recibió de su señor y al mismo tiempo rey de su patria un oráculo más cierto: *no temáis a aquellos que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma?*[73] Si los Decios ofrecieron su vida consagrándose de algún modo mediante fórmulas determinadas, para que al caer ellos y al aplacar con su sangre la ira de los dioses el ejército romano fuera liberado[74], en modo alguno se llenarán de arrogancia los santos mártires como si hubieran hecho algo digno por su participación en aquella patria, donde reside la felicidad eterna y verdadera, si lucharon hasta el derramamiento de su sangre, amando —como se les mandó— con la fe del amor y el amor de la fe no sólo a sus hermanos —a favor de los cuales su sangre se derramaba— sino también a sus mismos enemigos —que la derramaban. Si Marco Pulvilo, habiéndole sido anunciada falsamente por unos envidiosos la muerte de su hijo mientras consagraba un altar a Júpiter, Juno y Minerva, para que, perturbado por aquella noticia, se marchase y así su colega en el cargo consiguiera el mérito de la consagración, de tal modo despreció la noticia que incluso ordenó que arrojaran su cadáver insepulto (así el ansia de gloria había vencido en su corazón al dolor de la pérdida)[75], ¿qué acción meritoria va a afirmar que realizó por la predicación del santo evangelio, por la que los ciudadanos de la patria suprema son liberados de diversos errores y congregados, aquel a quien angustiado por la sepultura de su padre dijo el Señor: *sígueme y deja a los muertos que sepulten a sus muertos?*[76] Si Marco Régulo, para no engañar con su juramento a sus crudelísimos enemigos, volvió junto a ellos desde la mismísima Roma, porque, tal como se dice que respondió a los romanos que querían retenerle, después de haber sido esclavo en África, no podía tener allí la dignidad de un ciudadano honorable, y murió a manos de los cartagineses en medio de durísimos tormentos porque había actuado en el senado romano contra ellos[77], ¿qué tormentos no deben menospreciarse por la fe en aquella patria, a cuya felicidad conduce la propia fe? ¿O qué retribución se dará al Señor por todas sus retribuciones[78], si por la fe que se le debe el ser humano hubiera de soportar tales sufrimientos como los que soportó Régulo por la fe que debía a unos crudelísimos enemigos? ¿Cómo osará el cristiano ensalzarse por la pobreza voluntaria, para recorrer más presto en la peregrinación de esta vida la vía que conduce a la patria donde las verdaderas riquezas son el propio Dios, cuando escuche o lea que Lucio Valerio, que murió durante su consulado, fue pobre hasta tal extremo que su funeral se pagó con

dinero reunido entre el pueblo?[79] ¿O cuando escuche o lea que Quincio Cincinato[80], que poseía cuatro yugadas y las cultivaba con sus manos, fue arrancado del arado para que se convirtiera en dictador, mayor ciertamente en dignidad que el cónsul, y que, una vez vencidos los enemigos, tras haber conseguido una inmensa gloria, permaneció en esa misma pobreza? ¿O qué acción meritoria proclamará haber realizado quien no fue apartado de la comunidad de aquella patria eterna por ningún premio de este mundo, al saber que Fabricio[81] no pudo ser arrancado de la ciudad de Roma por los inmensos favores de Pirro, rey de los epirotas, incluso bajo la promesa de la cuarta parte de su reino, y que prefirió permanecer allí en su pobreza como particular? Pues el hecho es que, aun teniendo una república, es decir, la institución del pueblo, la institución de la patria, la institución común, opulentísima y riquísima, hasta tal punto ellos mismos eran pobres en sus hogares que uno de ellos que ya había sido dos veces cónsul[82], era expulsado de aquel senado de pobres con nota censoria, porque se descubrió que tenía en su vajilla diez libras de plata; a tal extremo llegaba la pobreza de aquellos mismos con cuyos triunfos se enriquecía el erario público. ¿Acaso todos los cristianos que con un propósito superior hacen comunes sus riquezas según aquello que está escrito en los *Hechos de los apóstoles:* que se distribuya a cada uno según las necesidades de cada uno, y que nadie diga que algo es suyo propio, sino que se tengan todas las cosas en común[83], no entienden que no conviene que por ello se hinchen de orgullo al actuar así para alcanzar la comunidad de los ángeles, cuando aquéllos casi obraron de forma semejante por conservar la gloria de los romanos?

Estas y otras hazañas similares que podrían encontrarse en sus escritos, ¿cuándo iban a alcanzar tal difusión, cuándo se iban a celebrar con tanto lustre si el Imperio Romano, extendido a lo largo y a lo ancho, no hubiera crecido con sus magníficos éxitos? Por ello, a través de aquel imperio tan extenso y duradero, ilustre y glorioso por las virtudes de tan grandes varones fue pagada a su esfuerzo la recompensa que buscaban, y a nosotros se nos proporcionaron ejemplos que es necesario recordar, a fin de que, si no poseyésemos por la gloriosísima ciudad de Dios las virtudes con las que presentan total similitud aquellas que éstos poseyeron por la gloria de la ciudad terrena, seamos aguijoneados por el pudor, y si las poseyéramos, para que no nos jactemos por la soberbia, puesto que, como dice el apóstol, *no son de comparar los sufrimientos de este tiempo con la gloria futura que se revelará en nosotros*[84]. Pero para la gloria humana y del tiempo presente la vida de los romanos se consideraba suficientemente digna. De ahí también que, en virtud de la revelación del Nuevo Testamento de algo que había permanecido oculto en el Antiguo, que al Dios único y verdadero se le rinda culto no por los beneficios terrenos y temporales que la providencia divina concede indistintamente a buenos y malos, sino por la vida eterna y los dones perpetuos y la comunidad de la propia ciudad celeste, los judíos, que mataron a Cristo, con suma justicia fueron

entregados a la gloria de los romanos, a fin de que quienes buscaron y consiguieron la gloria terrena con cualquier clase de virtudes vencieran a aquellos que por sus grandes vicios mataron y rechazaron al dador de la gloria verdadera y de la ciudad eterna.

19

Existen, sin duda, diferencias entre el ansia de gloria humana y el ansia de dominio. Pues, aunque exista una predisposición a que quien se deleita en exceso con la gloria humana también aspire ardientemente a dominar, sin embargo, quienes desean la verdadera gloria, aunque de alabanzas humanas, se esfuerzan en no desagradar a quienes poseen buen juicio. En efecto, existen muchas cualidades de carácter moral que muchos juzgan positivamente, aunque muchos no gocen de ellas; por medio de dichas cualidades morales aspiran a la gloria, al poder y al dominio, sobre los cuales dice Salustio: «Pero aquél va por el camino verdadero[85]». Pero cualquiera que desea dominar y gobernar sin esa ansia de gloria causante del temor a desagradar a quienes poseen buen juicio, trata muchas veces de alcanzar sus aspiraciones incluso por medio de crímenes manifiestos. Por lo cual, quien desea la gloria, o se esfuerza por el camino verdadero o, sin duda, «avanza hacia ella con engaños y falacias», deseando parecer bueno sin serlo. Y, por ello, para quien posee virtudes es una gran virtud despreciar la gloria, porque su desprecio se halla a la vista de Dios, pero no se manifiesta ante el juicio humano. En efecto, cualquier cosa que hiciera ante la vista de sus congéneres para que parezca que desprecia la gloria, si llega a creerse que la hace para mayor alabanza, es decir, para mayor gloria, no existe modo de mostrar a los sentidos de los suspicaces que él es diferente de como sospechan. Pero quien desprecia los juicios de los aduladores desprecia también la temeridad de los suspicaces, cuya salvación sin embargo no desprecia, si es verdaderamente bueno, puesto que quien tiene las virtudes procedentes del espíritu de Dios posee tan gran justicia que incluso ama a los propios enemigos, y los ama de tal modo que desea tener a sus menospreciadores y detractores, una vez corregidos, como compañeros, no en la patria terrena, sino en la celeste; pero, en cuanto a sus aduladores, aunque valore en poco sus alabanzas, sin embargo no estima en poco su amor, y no quiere engañar a quienes le alaban para no engañar a quienes le aman; y, por ello, insta ardientemente a que se alabe más bien a aquel por el cual el ser humano posee todo aquello que merece ser alabado. Pero aquel que, despreciando la gloria, está ávido de dominio, supera a las bestias en los vicios ya de crueldad ya de lujuria. Algunos romanos fueron de tal índole. Pues, perdida la preocupación por su estima, no cejaron en su deseo de dominio. La historia transmite que hubo muchos tales; pero el primero que alcanzó el culmen y, por llamarlo de algún modo, bastión de este vicio, fue César Nerón, cuya lujuria fue tan grande que se creía que no había que temer de él ninguna manifestación de virilidad[86]; tan grande su crueldad que se pensaría que no tenía nada de

afeminado, si no se conocieran sus inclinaciones. Incluso a tales personajes la potestad de dominar no les es dada sino por la providencia del Dios supremo, cuando juzga los asuntos humanos merecedores de tales amos. Es evidente que es la voz de Dios la que habla cuando dice la sabiduría sobre este asunto: *Por mí reinan los reyes y por mí los tiranos dominan la tierra*[87]. Pero, que no se piense que se llama tiranos no a los reyes pésimos y malvados, sino a los poderosos, según el sentido primitivo del término (por lo cual dice Virgilio:

> «Parte de la paz será para mí haber tocado la diestra del jefe[88]»);

en otro lugar se dijo clarísimamente de Dios: *Porque hace reinar a un hipócrita a causa de la perversidad del pueblo*[89]. Por lo cual, aunque ya he expuesto suficientemente, en la medida de mis posibilidades, la causa de que el único Dios verdadero y justo había ayudado a los romanos, buenos a la manera propia de la ciudad terrena, a conseguir la gloria de un imperio tan grande, puede sin embargo existir también otra causa más oculta en los diversos méritos del género humano, más conocida para Dios que para nosotros, mientras entre todos los verdaderamente piadosos existe constancia de que nadie sin la piedad verdadera, es decir, sin el verdadero culto al Dios verdadero, puede poseer verdadera virtud, y que ésta no es verdadera cuando sirve a la gloria humana; sin embargo, que aquellos que no son ciudadanos de la ciudad eterna, llamada en nuestros textos sagrados ciudad de Dios[90], son más útiles para la ciudad terrena cuando tienen virtud, incluso si se trata de esta misma, que si no poseen siquiera ésta. Pero si aquellos dotados de verdadera piedad y de vida honesta poseen la ciencia de gobernar a los pueblos, no existe nada más ventajoso para los asuntos humanos como el hecho de que éstos ejerzan el poder por la misericordia de Dios. Pero tales personas no atribuyen cuantas virtudes puedan tener en esta vida sino a la gracia de Dios, porque se las dio por su deseo, por su fe y por sus súplicas, y, al mismo tiempo, comprenden cuánto les falta para alcanzar la perfección de la justicia, tal cual se da en la comunidad de aquellos ángeles santos a la cual intentan adaptarse. Pero, por más que se alabe y se celebre la virtud que, sin la verdadera piedad, sirve a la gloria humana, en modo alguno ha de compararse a los humildes comienzos de los santos, cuya esperanza se halla depositada en la gracia y misericordia del Dios verdadero.

20

Suelen los filósofos que sitúan el fin del bien humano en la propia virtud, para avergonzar a otros filósofos que sin duda aprecian las virtudes, pero las valoran según la finalidad del placer corporal[91], y piensan que éste debe desearse por sí mismo y éstas por

éste, pintar con palabras un cuadro donde el placer se sienta en un trono real como una delicada reina a la que se someten las virtudes como siervas[92], atentas a su gesto para hacer lo que aquélla ordenase. Ésta ordena a la prudencia que investigue solícitamente de qué modo el placer puede reinar y hallarse a salvo; ordena a la justicia que ofrezca los favores que estén en su mano a fin de granjear las amistades necesarias para alcanzar el bienestar corporal, que no haga ofensa a nadie, no sea que, si se trasgreden las leyes, no pueda el placer vivir seguro; ordena a la fortaleza que, si afectara un dolor al cuerpo que no le causase la muerte, mantenga valerosamente a su señora, es decir, al placer, en su pensamiento y en su espíritu, para que a través del recuerdo de sus deleites pasados mitigue los aguijonazos del dolor presente; ordena a la templanza que ponga medida en la ingestión de alimentos, especialmente si causan deleite, no vaya a ser que por la desmesura algún tipo de mal pueda perjudicar la salud, y el placer, que los epicúreos sitúan especialmente en la salud del cuerpo, se vea gravemente comprometido. Así las virtudes con toda la gloria de su dignidad servirán al placer como a una mujerzuela dominante y deshonesta. Dicen que no existe nada más ignominioso y deforme, y cuya contemplación resulte más insoportable para las personas honestas que esta pintura; y dicen la verdad. Pero si se pintara un cuadro donde las virtudes sirvieran a la gloria humana no creo que estuviera dotado en grado suficiente de la debida belleza. Pues, la propia gloria, aunque no sea una mujer voluptuosa, está hinchada y llena de vanidad. De ahí que no resulte digno que la solidez y firmeza de las virtudes se conviertan en sus esclavas de modo que la providencia no prevea nada, la justicia no reparta nada, la fortaleza no tolere nada, la templanza no modere nada, excepto algo con que complacer a los humanos y servir a la presuntuosa gloria. Y que no se consideren libres de esta abominación aquellos que, despreciando los juicios ajenos como desdeñadores de la gloria, se creen sabios y buscan la autocomplacencia. Pues su virtud, si es que poseen alguna, se somete de otro modo a la alabanza humana; pues aquel que se complace a sí mismo es, en cualquier caso, un ser humano. Pero quien con verdadera piedad cree y pone su esperanza en Dios, al que ama, presta mayor atención a aquello por lo cual está descontento de sí mismo que a aquello, si es que lo hay en él, que no le complace tanto a él como a la verdad; y no atribuye aquello por lo que ya puede complacer si no es a la misericordia de Aquél, a quien teme disgustar, dando las gracias por lo que ha sanado, elevando súplicas por lo que queda por sanar.

21

Siendo así las cosas, no atribuyamos la potestad de dar la soberanía y el imperio si no es al Dios verdadero, que da la felicidad en el reino de los cielos solamente a los piadosos, pero en el reino terreno tanto a los piadosos como a los impíos, tal como place a quien nada place injustamente. En efecto, aunque hayamos expresado alguna idea que

Él quiso que fuera evidente para nosotros, sin embargo resulta excesivo y supera nuestras fuerzas desvelar los secretos humanos y juzgar con análisis lúcido los méritos de los reinos. Así pues, aquel único Dios verdadero, que ni en su justicia ni en su ayuda abandona al género humano, entregó la soberanía a los romanos cuando quiso y cuán grande quiso; Él la entregó a los asirios o también a los persas, de los que cuentan sus escritos que sólo rendían culto a dos dioses, uno bueno y otro malo, por no mencionar al pueblo hebreo, acerca del cual ya dije cuanto consideré suficiente, que no rindió culto salvo a un único Dios incluso cuando ejerció su soberanía. Por consiguiente, quien dio a los persas las mieses sin el culto a la diosa Segecia, quien les dio otros dones de las tierras sin el culto a tantos dioses, a cada uno de los cuales éstos pusieron al frente de una cosa o incluso a muchos al frente de cada una de ellas, éste mismo también dio la soberanía sin el culto a aquellos por cuyo culto creyeron éstos haberla poseído. Así también a las personas: quien la dio a Mario, así también a Gayo César; quien a Augusto, también a Nerón[93]; quien a los Vespasianos, tanto al padre como al hijo —moderadísimos emperadores— también al crudelísimo Domiciano[94]; y, para evitar recorrer cada ejemplo uno por uno, quien al cristiano Constantino[95], también al apóstata Juliano[96], cuyas excelentes cualidades defraudó por su afán de dominar y su sacrílega y detestable curiosidad, a cuyos vanos oráculos se había entregado, cuando, confiando en la seguridad de la victoria, quemó las naves en las que se transportaban las provisiones necesarias; después, tras correr en su porfía riesgos desmedidos, y muerto a continuación en pago a su temeridad, abandonó a su ejército desabastecido en territorio enemigo, de forma que no pudiese escapar de allí de otra manera sino contraviniendo aquel auspicio del dios Término, del que hablamos en el libro anterior: mediante la modificación de los límites del Imperio Romano. En efecto, el dios Término, que no había cedido ante Júpiter, cedió ante la necesidad. Estos acontecimientos claramente los rige y gobierna el Dios único y verdadero, según le place; y si lo hace por causas ocultas, ¿acaso han de ser injustas?

22

Del mismo modo que depende de su arbitrio y de su justo juicio y misericordia o bien acongojar o bien consolar al género humano, así también la duración misma de las guerras, haciendo que unas acaben más deprisa, otras más lentamente. Con increíble celeridad y brevedad de tiempo fueron concluidas la guerra de los piratas por Pompeyo[97] y la Tercera Guerra Púnica por Escipión[98]. También la guerra contra los gladiadores fugitivos, a pesar de la derrota de muchos generales romanos y de dos cónsules, y de haber quedado Italia terriblemente arrasada y devastada, sin embargo se consumió al tercer año tras haber causado gran destrucción[99]. Los picentes, marsos, y pelignos,

pueblos no extranjeros, sino itálicos, después de una larga y fidelísima servidumbre bajo el yugo romano, probaron levantar la cabeza a la libertad, cuando ya se hallaban sometidas muchas naciones al Imperio Romano y Cartago había sido destruida; en esta guerra itálica, en la que los romanos fueron vencidos con mucha frecuencia, y donde también perecieron dos cónsules y otros nobilísimos senadores, sin embargo, el mal no se prolongó durante largo tiempo; pues el quinto año le dio fin[100]. Pero la Segunda Guerra Púnica[101] debilitó y casi consumió las fuerzas romanas durante dieciocho años con el mayor perjuicio y calamidad para la república; en dos batallas cayeron alrededor de setenta mil romanos[102]. La Primera Guerra Púnica se libró en veintitrés años[103]; la Guerra Mitridática en cuarenta[104]. Y para que nadie piense que los comienzos de los romanos estuvieron mejor dotados para acabar las guerras con rapidez, en épocas anteriores, muy alabadas por todo tipo de virtudes, la Guerra Samnítica se prolongó durante casi cincuenta años[105]; en dicha guerra los romanos sufrieron la derrota hasta el extremo de que incluso se les hizo pasar bajo el yugo[106]. Pero ya que no amaban la gloria a causa de la justicia, sino que parecían amar la justicia a causa de la gloria, rompieron el tratado de paz firmado. Traigo esto a la memoria porque muchos, desconocedores de los hechos pasados, y algunos también disimulando su conocimiento, si ven que en los tiempos cristianos alguna guerra se prolonga un poco más en el tiempo, al punto se lanzan violentísimamente contra nuestra religión, clamando que, si esta misma no existiera y se rindiera culto a las divinidades según el antiguo ritual, ya con aquella virtud romana, que con la ayuda de Marte y Belona puso fin a tantas guerras con celeridad, esta también acabaría rapidísimamente. Así pues, recuerden quienes lo hayan leído qué guerras tan duraderas fueron libradas por los antiguos romanos, con cuán variados resultados y con cuán luctuosos desastres, tal como el orbe terrestre suele ser zarandeado como un procelosísimo mar por la variable tempestad de semejantes males, y confiesen por fin lo que no quieren, no se autoaniquilen dirigiendo sus lenguas dementes contra Dios y dejen de engañar a los ignorantes.

23

Sin embargo, lo que Dios hizo en nuestros tiempos más recientes de forma admirable y misericordiosa, no lo recuerdan con agradecimiento, sino que, en cuanto está en sus manos, intentan sepultarlo en el olvido de todos, si acaso es posible hacerlo; si nosotros lo callamos, seremos igualmente ingratos. Cuando Radagaiso[107], rey de los godos, acantonado en las proximidades de la Urbe con un ejército ingente y cruel, amenazaba las cervices romanas, fue vencido en un solo día con tanta celeridad y de tal forma que, sin que ni siquiera uno solo de los romanos hubiera sido, no voy a decir muerto, sino herido, su ejército, de mucho más de cien mil hombres, caía derrotado y él

mismo, tras ser capturado, a continuación recibía la muerte como merecido castigo. Pues, si aquél tan impío hubiese entrado en Roma con unas tropas tan grandes y tan impías, ¿a quién hubiera respetado? ¿A qué santuarios de los mártires hubiera rendido honores? ¿En qué persona temería a Dios? ¿De quién no querría la sangre derramada, de quién la pureza intacta? Por otra parte, ¿qué voces alzarían éstos en favor de sus dioses, con qué gran insolencia proferirían que aquél había vencido, que había alcanzado tanto poder porque aplacaba y trataba de atraerse a los dioses con sacrificios cotidianos, cosa que la religión cristiana no permitía hacer a los romanos? Pues cuando se aproximaba ya a esos lugares donde fue aplastado por voluntad de la majestad suprema, cuando su fama se extendía por doquier, en Cartago se nos decía que los paganos creían, divulgaban y proclamaban lo siguiente: que aquél, estando bajo la protección y ayuda de los dioses amigos, a los que, según se decía, ofrecía sacrificios cada día, no podía ser vencido en absoluto por aquellos que no ofrecían tales sacrificios a los dioses romanos ni permitían a nadie que lo hiciera. Y no dan las gracias, desgraciados, a una misericordia tan inmensa de Dios, el cual, habiendo determinado castigar con el ataque de los bárbaros las costumbres de las gentes, merecedoras de ⟨soportar⟩ sufrimientos más graves, templó su indignación con tanta mansedumbre que en primer lugar hizo que aquél fuera sorprendentemente vencido, a fin de que no se diera la gloria a los demonios, a los que se tenía constancia de que elevaba sus súplicas, para abatir los espíritus de los débiles; después hizo que Roma fuera capturada por estos bárbaros que, en contra de toda costumbre de las guerras entabladas anteriormente, por reverencia a la religión cristiana, salvaguardaron a los que huían a los lugares sagrados, y eran tan contrarios por el nombre cristiano a los propios demonios y a los rituales de los sacrificios impíos, los cuales aquél se había arrogado, que parecía que sostenían una guerra contra éstos mucho más atroz que contra los seres humanos; así el verdadero señor y rector de las cosas por una parte flageló a los romanos con misericordia y, por otra, al ser derrotados de forma tan increíble los adoradores de los demonios, mostró que aquellos sacrificios no eran necesarios ni siquiera para la salvaguardia de los asuntos presentes, a fin de que la verdadera religión no sea abandonada tampoco a causa de las necesidades presentes por quienes no se empecinan con obstinación, sino que reflexionan con prudencia, y sea mantenida más bien con fidelísima aspiración a la vida eterna.

24

Nosotros no llamamos felices[108] a ciertos emperadores cristianos porque, o bien gobernaron durante largo tiempo, o bien tras una plácida muerte dejaron a sus hijos gobernando, o bien domeñaron a los enemigos del Estado, o pudieron guardarse de los ciudadanos insurgentes que se alzaban contra ellos y aplastarlos. Estos y otros dones o consuelos de esta vida desgraciada merecieron recibirlos también algunos adoradores de

los demonios, que no pertenecen al reino de Dios, al que pertenecen esos otros; y esto es obra de su misericordia, para que quienes creyeran en él no esperasen de él estos dones como bien supremo. En cambio, los llamamos felices si gobiernan justamente, si no se ensoberbecen entre las lenguas de quienes los elevan hasta lo más alto y el servilismo de los que les saludan con excesiva humildad, y recuerdan que son humanos; si convierten su potestad en sierva de la majestad de Dios para extender su culto lo más posible; si temen, aman, y rinden culto a Dios; si aman más aquel reino donde no temen tener consortes; si no se precipitan a la hora de castigar y perdonan con facilidad; si ejercen dicha venganza por la necesidad del gobierno y la protección de la república, no por dar satisfacción al odio hacia sus enemigos; si conceden dicho perdón no por dejar impune la iniquidad, sino por la esperanza de corrección; si compensan con la benignidad de la misericordia y la largueza de favores la severidad que en muchas ocasiones se ven obligados a aplicar en sus decisiones; si la lujuria es tanto más contenida en ellos cuanto mayor libertad tuvieran para practicarla; si prefieren ejercer su dominio sobre los deseos depravados antes que sobre cualquier nación y si actúan de este modo no a causa de la pasión por la gloria vana, sino del amor a la felicidad eterna; si no descuidan hacer un sacrificio de humildad, conmiseración y oración por sus pecados a su verdadero Dios. Tales emperadores cristianos decimos que son felices por el momento en su esperanza, que después lo serán en realidad, cuando llegue aquello que esperamos.

25

El buen Dios, a fin de que quienes creían que se le debe rendir culto por la vida eterna no fueran a pensar que nadie puede conseguir tan altas dignidades y los reinos terrenos sin suplicar a los demonios, porque estos espíritus tenían mucho poder en tales cuestiones, al emperador Constantino[109], que no suplicaba a los demonios, sino que rendía culto al mismo Dios verdadero, lo colmó de tantos dones terrenos cuantos nadie se atrevería a desear; también le concedió fundar una ciudad aliada del Imperio Romano, en calidad de hija de la propia Roma, pero sin ningún templo o imagen de los demonios[110]. Gobernó durante largo tiempo, un solo Augusto conservó y defendió todo el orbe romano; en la organización y dirección de las guerras alcanzó la victoria absoluta, en la opresión de los tiranos fue favorecido en todas las ocasiones[111], murió muy anciano por enfermedad y por vejez, dejó el gobierno a sus hijos[112]. Pero, por el contrario, a fin de que ningún emperador fuese cristiano para hacerse merecedor de la felicidad de Constantino, cuando se debe ser cristiano por la vida eterna, se llevó a Joviano mucho más pronto que a Juliano[113], permitió que Graciano fuese muerto por el hierro tiránico[114], aunque de forma mucho más indulgente que Pompeyo el Grande, adorador de los dioses romanos, por llamarlos de algún modo. Pues aquél no pudo ser vengado

por Catón, al que había dejado en cierto modo como heredero de la guerra civil; en cambio éste, aunque las almas piadosas no exijan tales consuelos, fue vengado por Teodosio, al que había hecho partícipe del trono, a pesar de que tenía un hermano menor, estando más deseoso de un aliado leal que de un excesivo poder.

26

Por ello, Teodosio[115] incluso no sólo le guardó la lealtad debida mientras se hallaba con vida, sino que también después de su muerte, como cristiano, acogió en calidad de pupilo dentro de su parte del imperio a su hermano pequeño, Valentiniano[116], expulsado por Máximo, su asesino[117]. Con afecto paternal protegió como a su pupilo a quien, privado de toda ayuda, podría haber eliminado sin ningún esfuerzo, si hubiera ardido más en deseos de reinar en un territorio mayor que en amor a hacer el bien; de ahí que, tras acogerle salvaguardando su dignidad imperial, le consoló con su particular humanidad y gracia. Después, mientras que aquel éxito hacía terrible a Máximo, Teodosio en las angustias de sus preocupaciones no se dejó arrastrar a curiosidades sacrílegas e ilícitas, sino que envió a consultar a Juan, ermitaño que habitaba en el desierto de Egipto[118], siervo de Dios del que sabía por su creciente fama que estaba dotado de espíritu profético, y recibió de él un mensaje segurísimo de victoria. A continuación el aniquilador del tirano Máximo restituyó al niño Valentiniano con misericordiosísima veneración en su parte del imperio, de donde había sido puesto en fuga[119], y muerto éste inmediatamente después, ya por asechanzas ya de alguna otra forma o casualidad[120], tras recibir de nuevo una respuesta profética, seguro de su veracidad, reprimió a otro tirano, Eugenio[121], que había sido colocado en el lugar de aquel emperador de manera ilegítima, contra cuyo vigorosísimo ejército combatió más mediante la oración que con la fuerza. Soldados que estuvieron presentes[122] nos relataron que un fuerte viento que soplaba desde la parte de Teodosio contra sus adversarios les arrancó de las manos toda arma arrojadiza, no sólo arrebatándoles rapidísimamente cualquier objeto que lanzaban contra ellos, sino también reconduciendo las armas de los enemigos contra sus propios cuerpos. Por lo cual también el poeta Claudiano, aunque ajeno al nombre de Cristo, dijo sin embargo en alabanza de Teodosio:

> «¡O especialmente amado de Dios, a cuyas órdenes el aire sirve como soldado y los vientos acuden conjurados a las bélicas señales![123]».

Por otra parte, ya victorioso, tal como había creído y predicho, derribó las estatuas de Júpiter que habían sido consagradas contra él no sé con qué clase de ritos y colocadas en los Alpes, y, haciendo gala de su sentido del humor y generosidad, regaló sus rayos a

los correos, que decían entre bromas (cosa que aquella alegría permitía) que querían ser fulminados por ellos, pues eran de oro. En cuanto a los hijos de aquellos enemigos suyos[124] a los que arrastró el ímpetu de la guerra no por orden suya, como se refugiaban en las iglesias incluso sin ser todavía cristianos, quiso que se convirtieran al cristianismo en tales circunstancias y los amó en la caridad cristiana, no los privó de sus bienes y los colmó de honores. No permitió que tras la victoria se hicieran valer las enemistades particulares contra nadie. Respecto a las guerras civiles, a diferencia de Cina, Mario, Sila y otros semejantes que no quisieron ponerles fin una vez concluidas, mayor fue su pesar porque hubieran estallado que su deseo de perjudicar a nadie una vez terminadas. En medio de tales circunstancias, desde el mismo comienzo de su mandato no cesó de ayudar con leyes justísimas y misericordiosísimas contra los impíos a la iglesia sufriente, a la que Valente, hereje que favorecía a los arrianos, había afligido violentamente; se sentía más feliz de ser miembro de esta iglesia que de reinar en la tierra[125]. Ordenó que las imágenes de los gentiles fueran derribadas por doquier, comprendiendo claramente que ni siquiera los dones terrenos se hallan depositados en la potestad de los demonios, sino en la del Dios verdadero. Pero ¿qué hubo más digno de admiración que su piadosa humildad, cuando, a causa del tumulto producido por algunos de sus partidarios, se vio obligado a castigar con rigor el gravísimo crimen de los tesalonicenses[126], para el que ya había prometido indulgencia bajo la intercesión de los obispos, y, corregido por la disciplina eclesiástica, realizó tal penitencia que el pueblo, cuando rogaba por él, lloraba más al ver prosternada la majestad imperial de lo que la temió enojada por haberle faltado? Estas buenas obras, así como otras semejantes que resultaría prolijo recordar, se las llevó consigo al irse de este humo temporal que envuelve cualquier cima y altura humana; el premio de estas obras es la felicidad eterna, cuyo dador es Dios únicamente para los verdaderamente piadosos. Pero las restantes cumbres o subsidios de esta vida, como el propio mundo, la luz, los aires, las tierras, las aguas, los frutos y el alma, el cuerpo, los sentidos, la mente, la vida del propio ser humano los da con largueza a buenos y malos; entre ellas se halla también la grandeza del poder, sea cual sea, que dispensa según el gobierno de los tiempos.

Por ello, veo que ya es el momento de responder también a aquellos que, rebatidos y convencidos por pruebas manifestísimas, con las que se demuestra que, para alcanzar estos bienes temporales, únicos que los necios desean poseer, en nada beneficia la abundancia de dioses falsos, pretenden afirmar que se debe rendir culto a los dioses no por la utilidad de la vida presente, sino a causa de aquella que va a suceder tras la muerte. Pues a esos que por su amor a este mundo desean adorar vanidades, y se quejan de que no se les permiten sus opiniones pueriles, considero que se les ha respondido suficientemente en estos cinco libros. Tras haber publicado los tres primeros, y haber comenzado éstos a estar en manos de muchos, oí que algunos preparaban no se qué

réplica escrita contra ellos. Después llegó a mi conocimiento que ya la habían redactado, pero que esperan la ocasión en que puedan publicarla sin peligro. A éstos les aconsejo que no deseen lo que no les conviene. En efecto, a quien no quiere callar le resulta fácil hacer creer que ha respondido. O ¿qué hay más locuaz que la vanidad? Ésta no tiene el mismo poder que la verdad, por el hecho de que, si quisiera, podría clamar incluso más alto que ella. Pero consideren toda la doctrina con atención, y, si al juzgarla imparcialmente, por casualidad descubrieran que es susceptible de ser hostigada, pero no destruida, por su garrulería imprudentísima y por su ligereza casi satírica o mímica, repriman sus futilidades y prefieran recibir la reprimenda de los prudentes antes que la alabanza de los desvergonzados. Pues si esperan la ocasión no de ser libres para decir la verdad, sino de tener licencia para lanzar injurias, ojalá no les suceda lo que dice Tulio de alguien que era llamado feliz porque disfrutaba de licencia para cometer ofensas: ¡Desgraciado aquel a quien era lícito cometer ofensas![127] De ahí que cualquiera que se considera feliz por la licencia de lanzar injurias será mucho más feliz si no la tiene en absoluto, ya que podría, depuesta su jactanciosa vanidad, incluso en este momento formular las objeciones que desease a modo de consulta, y escuchar de aquellos a quienes consulta, en una discusión amistosa, las respuestas apropiadas, dadas de forma honesta, seria y libre en la medida de sus posibilidades.

[1] Esta opinión, como indica INGLEBERT, «Les causes…», 28-30, fue sostenida por algunos autores cristianos, como Tertuliano. En *Apol*. 17, 6 y 40, 10-12, aparece la providencia, pero sólo como causa de las desgracias acaecidas a los paganos. En *Nat*. II 18-19 habla de la *sors temporum* como causa del auge de los imperios, aunque existe una laguna en el texto que impide negar de forma tajante el papel de la providencia en dicho auge.

[2] Agustín recoge aquí un fragmento que suele atribuirse al *De fato* de CICERÓN, y que se situaría en una extensa laguna situada tras el parágrafo 4. Sobre su localización en la obra *vid*. HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 527, CICERÓN, *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*, introducciones, traducción y notas de A. ESCOBAR, Madrid, 1999, págs. 332 n. 158 y 334 n. 163. El tema de los hermanos aparece mencionado concretamente en *Fat*. 5, 3. En cuanto a Agustín, este tema aparece tratado más brevemente en *Conf*. VII 6, 10. En ambos casos, según TESTARD, *Saint Augustin*…, vol. I, págs. 103-104, la fuente es ciceroniana, aunque en las *Confesiones* observa también ecos de AMBROSIO, *Hex*. IV 14. Sobre la crítica a la astrología y el fatalismo en la Antigüedad *vid*. D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Lovaina, 1945, esp. págs. 41-61. Sobre la crítica de Agustín hacia el fatalismo defendido por algunas escuelas filosóficas romanas, en especial la estoica, y las dificultades a la hora de compaginar la libertad humana con la presciencia de Dios *vid*. J. OROZ, «Una polémica agustiniana contra Cicerón. ¿Fatalismo o presciencia divina?», en *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, 1988, [=«Une polémique augustinienne contre Cicéron: Du fatalisme à la prescience divine», *Agustinian Studies* 12 (1981), 19-41].

[3] Posidonio de Apamea (c. 135 a. C.-c. 51-50 a. C.) era un filósofo estoico, discípulo de Panecio y maestro y amigo de Cicerón, que defendía el valor de la adivinación, tema sobre el cual escribió cinco libros. *Vid*. CIC., *Div*. I 6, II 87.

[4] *Vid*. CIC., *Div*. II 90.

[5] Publio Nigidio Fígulo fue amigo de Cicerón (en *Tim*. frg. 1 lo llama *acer investigator et diligens earum rerum quae a natura involutae videntur* 'agudo investigador y entusiasta de aquellos fenómenos que parecen ocultos por la naturaleza'), y ocupó diversos cargos políticos, entre los que destacan su tribunado de la plebe en 60 a. C. y su pretura en 58 a. C. Tras la victoria de César en la guerra civil vivió en el exilio hasta su muerte en 45 a. C. Como filósofo combinaba ideas propias de los pitagóricos con creencias etruscas y orientales, y se interesó especialmente por la astrología y la magia. Como indica HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 529, Agustín es la única autoridad para este relato, pero el tema deriva de la polémica contra Posidonio del capítulo anterior y probablemente fue tomado del *De Fato* de Cicerón, idea que ya expresa S. ANGUS, *The sources of the first ten books of Augustine's De civitate Dei*, tesis, Princeton, 1906, pág. 22. KROLL, *RE* XVII, cols. 200-212, rechaza la explicación aquí dada al sobrenombre de *Figulus*.

[6] Gén. 25-33. El ejemplo de Esaú y Jacob es utilizado por Agustín para rechazar la práctica de la adivinación en *Conf*. VII 6, 10. En esa misma obra curiosamente cuenta su afición juvenil por este tipo de prácticas (IV 3), que más tarde abandonará precisamente al tener noticia de que dos personas nacidas en el mismo día y a la misma hora, es decir, con idénticas constelaciones, tuvieron un destino diferente, pues una fue libre y rica y la otra esclava (VII 6, 8).

[7] Se trata de los cuatro puntos cardinales, llamados Horóscopo (Este), Occidente (Oeste), *Medium caelum* (Norte), e *Imum Caelum* (Sur). MANILIO (II 788-855) realiza una descripción de los mismos y de su influencia. Según su rango sitúa en primer lugar al que corresponde al Norte, pues reparte todos los honores, en segundo lugar sitúa al correspondiente al Sur, que rige las riquezas. En tercer lugar se sitúa el Horóscopo, que ejerce su influjo sobre la vida y las costumbres, el éxito en las empresas, las artes y los primeros años de vida del individuo.

En último lugar se halla el Occidente, que influye sobre los trabajos, banquetes y últimos años de vida.

[8] Durante el principado los *comites* eran quienes acompañaban de forma semioficial al *princeps* en sus viajes. A partir de la reorganización administrativa de Constantino el título de *comes* se concede de manera oficial a determinados jefes militares y funcionarios civiles. En este caso concreto se alude al conde de África, comandante militar encargado de la defensa de la zona, con múltiples atribuciones también en el ámbito civil. Sobre esta institución *vid*. SEECK, *RE* IV, cols. 637-638. *Vid*. además AG., *Epist*. 115, *Civ*. XVIII, 54.

[9] *Cf*. AG., Jn. I 14.

[10] *Epist*. 107, los da como traducción de Cleantes, del Himno a Zeus, frg. 527.

[11] Se trata del único testimonio conservado de este pasaje ciceroniano, y que suele atribuirse al *De fato*, frg. 3. Como indica TESTARD, *Saint Augustin*…, vol. II, pág. 47 n. 1, dicha atribución ha planteado algunos problemas, pues, aunque ORELLI-BAITER-HALM, MÜLLER y DOMBART-KALB la aceptan, HOFFMANN, en *CSEL*, prefiere situar dicho pasaje en las *Academica*. HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 530, indica que la presencia de estos versos en SEXTO EMPÍRICO V 4 en el mismo contexto coloca la atribución al *De fato* lejos de toda duda, y es un argumento a favor de que Cicerón y Empírico tuvieron una fuente común.

[12] *Od*. XVIII 136-137. Esta versión libre del verso homérico se conserva únicamente aquí, y se considera procedente del *De fato* de CICERÓN.

[13] CIC., *Div*. II 8-25.

[14] CIC. *Div*. II 110-118.

[15] Cf. CIC., *Fat*. 21.

[16] Salm. 13, 1.

[17] C. Aurelio Cota, fue cónsul en 75 a. C. y gobernador de la Galia Cisalpina en 74. Al regresar a Roma al año siguiente murió de forma repentina, por lo que no pudo celebrar su triunfo. En el *De natura deorum* de CICERÓN aparece como defensor de la filosofia académica.

[18] CIC., *Nat. deor*. III 95. Sobre los escasos datos acerca de la personalidad y formación filosófica de Quinto Lucilio Balbo, mencionado como filósofo estoico también en CIC., *De or*. III 21, 78, *vid*. R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, París, 1994, págs. 53-54.

[19] *Vid*. CIC., *Div*. II 18-25.

[20] CIC., *Fat*. 40. Como indica TESTARD, *Saint Augustin*…, vol. II, pág. 49, se trata de una paráfrasis del texto ciceroniano, muy amplificado.

[21] Agustín introduce en este punto al propio Cicerón como interlocutor que le plantea una serie de objeciones tomadas de *Fat*. 31.

[22] *Vid*. ERNOUT-MEILLET, *s.v*., que aceptan esta etimología. *Vid*. además VARRÓN, *Ling*. VI 52.

[23] Salm. 62 (Vulg. 61) 12-13, *Vid*. además Prov. 24, 12; Rom. II 6.

[24] CIC., *Fat*. 17-20.

[25] CIC., *Fat*. 34.

[26] Estas cuestiones fueron tratadas por Agustín en su *De libero arbitrio* III.

[27] Sobre esta idea *vid*. además *Conf*. X 23, 33.

[28] *Vid*. además *Beat. vit*. II 7, *Quant. anim*. 1, 2, *Conf*. X 6, 9, etc.

[29] *Vid*. además *Civ*. VIII 15; IX 13; XII 23; *Ord*. II 11, 31; 19, 49; *Lib. arb*. I 8, 18, etc.

[30] Sobre esta idea *vid*. además *Vera relig*. 40, 76.

[31] Agustín, dentro de una parte importante de la tradición cristiana iniciada en Orígenes y estudiada por INGLEBERT, «Les causes…», atribuye el auge del Imperio Romano a la providencia divina. Afirma el poder y la presciencia divinas e indica que Dios atribuye dicho poder a quien quiere y como quiere, a veces por razones difíciles de comprender para el pensamiento humano, todo ello a fin de establecer un contraste entre los dones terrenos y los celestes. Los primeros no son un fin en sí mismos mientras que los segundos sí, de modo que los dones terrestres, como la dominación romana, pueden servir a diversos propósitos, como la represión de los vicios de las naciones (*Civ*. V 13), o proporcionar ejemplos de virtudes a los cristianos, haciéndoles ver lo que otros han sido capaces de hacer por la ciudad terrena, a fin de que no se ensoberbezcan por sus virtudes

cristianas. Sin embargo, como puntualiza INGLEBERT, «Les causes…», 40, Agustín no retoma la hipótesis de Orígenes, que sí adoptan Eusebio, Ambrosio o Prudencio, según la cual el imperio serviría para favorecer la expansión del cristianismo.

[32] SAL., *Catil*. 7, 6.

[33] Como indica INGLEBERT, «Les causes…», 46, Agustín en este punto retoma la doctrina tradicional pagana sobre las causas del Imperio Romano, pues indica que Dios lo acrecentó a causa de sus costumbres, aunque dichas costumbres reposan sobre un vicio, el ansia de gloria, por lo que no tienen parangón con las auténticas virtudes cristianas. La justicia divina debía recompensar esas virtudes terrenas mediante premios terrenos, mientras que la recompensa celeste se adquiere mediante la fe cristiana. *Vid*. además TERT., *Apol*. 50, donde contrapone el martirio cristiano a los sacrificios realizados por héroes paganos como Régulo por el ansia de gloria y fama.

[34] CIC., *Rep*. II 53, fragmento restituido a partir de este texto (cf. *Leg*. III, 8) y SAL., *Catil*. 6, 7. La etimología de *consul* es la propuesta por VARRÓN, *Ling*. V 80, CIC., *Leg*. III 8. Cf. ERNOUT- MEILLET, s. v., que ven dificultades en esta interpretación y consideran el término de origen oscuro.

[35] SAL., *Catil*. 7, 3.

[36] SAL., *Catil*. 53-54.

[37] VIRG., *En*. VIII 703, LUCANO. VII 568, SÉN., *De ira* II 35, 6.

[38] VIRG., *En*. VIII 646-648.

[39] VIRG., *En*. I 279-285.

[40] VIRG., *En*. VI 847-852.

[41] SAL., *Catil*. 11, 1-2.

[42] LIV., XXVII 25, 7.

[43] SAL., *Catil*. 54, 6.

[44] II Cor. I, 12.

[45] Gál. VI 4.

[46] SAL., *Catil*. 52, 19-23.

[47] AG., *Civ*. II 18.

[48] SAL., *Hist*. fr. I, 11.

[49] SAL., *Catil*. 53, 2-5.

[50] SAL., *Catil*. 52, 21-22.

[51] HOR., *Epist*. I 1, 36-37.

[52] HOR., *Carm*. 112, 9-11.

[53] CIC., *Rep*. V 9, fragmento sólo aquí conservado.

[54] CIC., *Tusc*. I 2, 4.

[55] Jn., 5, 44.

[56] Jn., 12, 43.

[57] Mt., 10, 33, Luc. 12, 9.

[58] Mt., 6, 1.

[59] Mt., 5, 16.

[60] Prototipos de las virtudes tradicionales romanas citados también en *Civ*. IV 20. Gayo Mucio Escévola, según cuenta Tito Livio (II 12-13), al fallar en su intento de asesinar al rey Porsena puso su mano derecha en el fuego como prueba de valor y de indiferencia ante el dolor. M. Curcio, según LIV., VII 6, 3, obedeciendo a un oráculo, a fin de salvar a su pueblo, se arrojó a lomos de su caballo en una sima que se abría en el foro. Los Decios eran tres personajes, llamados Publio Decio Mus, abuelo, padre y nieto, conocidos por haberse inmolado arrojándose contra el enemigo en distintas batallas. La *devotio* de los dos primeros es conocida por LIVIO, VII 34-25 y X 28, respectivamente. La del tercero aparece sólo en fuentes tardías (*vid*. PLUT., *Pirro*. 21, *Dion. Hal*. XX 1).

[61] Sobre esta cuestión *vid*. J. WANG TCHANG-TCHÉ, *Saint Augustin et les vertus des païens*, París,

1938, págs. 117-120.

[62] Mt., 6, 2.

[63] Mt., 5, 45.

[64] Sobre esta idea *vid*. además AG., *Lib. arb*. II 12, 33-35, *Conf*. XII 25, 34, *Epist*. 14, 4, etc.

[65] Este mismo argumento puede encontrarse en otros autores cristianos anteriores, como Tertuliano, *Mart*. 4, 4 y 6, con los ejemplos de Lucrecia, Escévola y Régulo.

[66] Alusión al decreto de Caracalla de 212 d. *C. (Dig*. I 5, 17) por el que se concedía la ciudadanía romana a todos los habitantes del imperio.

[67] Se refiere a la costumbre que se daba a partir del siglo IV de nombrar senadores como mero título honorífico, siendo algunos de los cuales antiguos funcionarios que permanecían en sus provincias.

[68] VIRG., *En*. VI 820-823. Sobre L. Junio Bruto *vid. Civ*. I 19.

[69] Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 654, aunque este breve relato nada difiere de LIV., VIII 7, la cuestión sobre la fuente exacta de este lugar común debe dejarse abierta. Sobre Torcuato *vid. Civ*. I 23.

[70] Según HAGENDAHL, *Augustine*. … vol. II, pág. 655, este relato procede de LIV., V 22-23. Sobre Camilo *vid. Civ*. II 17.

[71] LIV., II 12, 15, *Perioch*. II. Según HAGENDAHL, pág. 655, no hay pruebas de que ésta sea la fuente exacta. *Vid*. además *Civ*. IV, 20; V 14.

[72] Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 655, el texto parece una paráfrasis libre de LIV., VII 6. Sobre Curcio *vid*. además *Civ*. IV 20.

[73] Mt., 10, 28.

[74] Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 655, se trata de un lugar común cuya fuente difícilmente puede establecerse. Cf. LIV., VIII 9; X 28.

[75] Se trata de Marco Horacio Pulvilo, cónsul *suffectus* en 509 a. C. y cónsul en 507 a. C. Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 655, el relato de Agustín concuerda con LIV., II 8.

[76] Mt., 8, 22.

[77] EUTR., II 25.

[78] Salm. 115, 3.

[79] Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 655, esta breve noticia deriva de EUTROPIO, I 11, 4, fuente con la que coincide, frente a Liv., II 16, 7, en el *praenomen* Lucio y no Publio, en que su funeral se pagó mediante una colecta popular, no del erario público, y en que se dice que murió durante su consulado, no un año después, durante el de Agripa Menenio y Publio Postumio, a causa de una mala interpretación del texto de Eutropio, donde se dice «Al quinto año aquel L. Valerio… que había sido cuatro veces cónsul fatalmante murió».

[80] Se trata de Lucio Quincio Cincinato. Nombrado dictador en 458 a. C., se le encomendó la misión de liberar al cónsul Minucio y a su ejército, sitiado por los ecuos en el monte Algido. Tras lograr la victoria, habiendo desempeñado el cargo durante dieciséis días, dimitió y volvió a trabajar sus tierras con el arado. *Vid*. EUTR., I 17, que parece ser la fuente principal de Agustín. Cf. LIV., III 26-27. Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 656, el detalle de que Cincinato tras ejercer su cargo permaneció en la pobreza no se encuentra en Eutropio, y es posible que Agustín además utilizara otras fuentes, como FLOR., *Epit*. I, 5, 12 (=I 11, 12).

[81] Gayo Fabricio Luscino, cónsul en 282 y 276 a. C. y censor en 275, héroe de la guerra contra Pirro, era considerado prototipo de austeridad entre los romanos. *Vid*. Eutr., II 12. En este caso HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 656, considera a Eutropio fuente única de Agustín.

[82] FLOR., *Epit*. I 13, 22. Parece tratarse de Publio Cornelio Rufino, cónsul en 290 a. C. y 277 a. C. *Vid*. además VAL. MÁX., II 9, 4, LIV., XIV, cf. *Perioch*.

[83] Ac. II 44; 4, 32.

[84] Rom. 8, 18.

[85] SAL., *Catil*. 11, 2.

[86] *Vid*. TÁC., *Ann*. XV 37.

[87] Prov. 8, 15.

[88] VIRG., *En*. VII 266. En este pasaje virgiliano *tyrannus* 'el jefe' no tiene sentido peyorativo.

[89] Jb. 34, 30.

[90] Salm. 45, 5; 47, 2.

[91] Contrapone aquí la filosofía estoica y la epicúrea.

[92] CIC., *Fin*. II 69, texto que Cicerón traduce del estoico Cleantes. *Vid. SVF* I, 125-126.

[93] Nerón aparece entre los malos emperadores ya en la tradición pagana —*vid*. entre otros el relato sobre su gobierno de los *Anales* de Tácito (XIII-XVI) y la biografía de Suetonio en las *Vidas de los doce césares*—. En cuanto a las fuentes cristianas, donde se hace hincapié en su carácter perseguidor, *vid*. LACTANCIO, *Mort. Pers*. II, TERT., *Apol*. V 3, *Nat*. I 13, Eus., *Hist. Ecl*. II 25, 3.

[94] Ocupó el cargo entre 81-96, también aparece como mal emperador en la tradición pagana y en la cristiana. *Vid*. LACT., *Mort. pers*. III, TERT., *Apol*. V 4, EUS., *Hist. Ecl*. III 17, 1-7.

[95] Cayo Valerio Flavio Constantino vivió aproximadamente entre 274 y 337 d. C., conocido por promulgar en 313 d. C. el famoso edicto de Milán que garantizaba la libertad de culto en el imperio y el derecho de los cristianos a practicar abiertamente su religión, aparte de por su bautismo en los últimos momentos de su vida. Una semblanza de este emperador puede verse en LACT., *Mort. pers*. XVIII 10. Poseemos además una *Vita Constantini* de EUSEBIO de CESAREA, que también le dedica los capítulos IX-X de su *Historia Eclesiástica*. ZÓSIMO, II, 9-39, que escribe desde el punto de vista del paganismo, realiza un juicio más negativo de su gobierno.

[96] *Vid. supra* nota a IV 30.

[97] En 67 a. C.

[98] En 146 a. C.

[99] Entre 73 y 71 a. C.

[100] En 270 a. C.

[101] De 218 a 201 a. C.

[102] Se refiere a las batallas de Trasimeno (217 a. C.) y Canas (216 a. C.).

[103] Entre 262 y 241 a. C.

[104] De 88 a 63 a. C.

[105] De 342 a 290 a. C.

[106] Se refiere a la derrota de las Horcas Caudinas en 321 a. C. *Vid*. LIV., IX 1-12. *Vid*. además Ag., *Civ*. III 17.

[107] Se trata del jefe de las hordas de ostrogodos que, empujados por los hunos, arrasaron el norte de Italia en 405-406 d. C., y a continuación se dirigieron hacia Roma. Derrotado por Estilicón a las puertas de Florencia, fue ejecutado en agosto de 406. *Vid*. OROS., *Hist*. VII 37, ZÓSIMO, V 26. Sobre la impresión causada por esta invasión en autores paganos y cristianos *vid*. P. COURCELLE, *Histoire littéraire*…, págs. 39-41, que indica que la idea de que la derrota del bárbaro se debió a la voluntad de Dios aparece previamente en PAUL. NOL., *Carm*. XXI 4-12. Asimismo señala que algunos elementos de la narración de Agustín como la alusión al pesimismo de los paganos de Roma pudieron ser tomados de los testimonios de los romanos que se habían refugiado en Cartago.

[108] Sobre el uso del término *felix* en lugar de *beatus vid*. BARROW, *Introduction*…, pág. 168. *Felix* es un título aplicado a generales y emperadores romanos, y también a dioses, legiones y lugares. Desde 146 a. C. hay templos dedicados a la diosa *Felicitas*. El primero en adoptarlo fue Sila en 82 a. C., que lo relacionaba con la condición divina. En época cristiana *felix* se utilizaba como calificativo de los emperadores y *beatus* de los obispos.

[109] Para los acontecimientos contemporáneos, según P. COURCELLE, «Jugements de Rufin et de Saint Augustin sur les empereurs du IVe siècle et la défaite supreme du paganisme», *REA* 71 (1969), 101-130, Agustín sigue como fuente los libros X-XI de la *Historia Eclesiástica* de Rufino. El relato sobre Constantino se inspira en X 8, 13.

[110] COURCELLE, «Jugements…», 105-106, indica que lo que aparece incluido con el adverbio «también»

no aparece en Rufino, por lo que, o bien se trata de una apreciación del propio Agustín, un tanto errónea y que se contradice con el relato de ZÓSIMO, II 9-39, según el cual Constantinopla conservó sus antiguos templos a los dioses paganos, o, lo que en su opinión es más probable, lo ha tomado de una fuente inexacta.

[111] Se trata de Majencio, derrotado en 312 d. C. en el puente Milvio, y Licinio, casado con su hermana en ese mismo año y con el que en principio compartió el poder. Sin embargo, en 320 d. C. pierde el favor de los cristianos y se convierte en su perseguidor. Constantino en 324 d. C. ataca sus dominios orientales y consigue derrotarle en Adrianópolis, Crisópolis y el Helesponto. Tras un retiro forzoso en Tesalónica es ejecutado ese mismo año.

[112] A su muerte se repartieron el imperio sus hijos Constantino II, Constante y Constancio II.

[113] Joviano sube al trono en 363 tras la muerte de Juliano, que gobernó entre 361 y 363, y muere en 364. Como indica COURCELLE, «Jugements…», 106, con esta frase resume el contenido del capítulo XI 1 de la *Historia Eclesiástica* de RUFINO.

[114] Flavio Graciano murió en la guerra contra el usurpador Máximo, abandonado por sus tropas y asesinado por el *magister equitum* Andragacio el 15 de agosto de 383. Como indica COURCELLE, «Jugements…», 108, de aquí en adelante Agustín sigue a partir del texto de Rufino XI 13, saltándose lo relativo a los reinados de Valentiniano I y de Valente que se narra en los capítulos 2-13, pues lo que le interesa son las relaciones entre Graciano, Valentiniano II y Teodosio, ya que Agustín persigue más que un relato histórico, una demostración teológicopolítica sobre el valor de la actuación constante de la providencia.

[115] Y.-M. DUVAL, «Éloge de Théodose dans la *Cité de Dieu*, sa place, son sens, ses sources», *Recherches Augustiniennes* 4 (1966), 135-179, sostiene que Agustín utilizó para el elogio de Teodosio la *Historia Eclesiástica de Rufino* X 8. Este artículo es matizado en algunos aspectos por COURCELLE, «Jugements…», 110, que, entre otras puntualizaciones, añade el posible empleo de otras fuentes como un panegírico de Paulino de Nola hoy perdido, y con seguridad el de Pacato, autor pagano.

[116] Valentiniano II (375-392 d. C.), hijo de Valentiniano I.

[117] Máximo muere en 388 d. C. tras la victoria de Teodosio.

[118] Sobre el personaje *vid*. AG., *Cur. mort*. 17, 21.

[119] Como indica BARDY, *La cité de Dieu*…, págs. 754-755, n 3. Teodosio comienza por reconocer a Máximo la prefectura del pretorio de Occidente y a Valentiniano la de Ilírico con África e Italia.

[120] Valentiniano II murió en Arlés el 15 de mayo de 392 en extrañas circunstancias, probablemente estrangulado por Arbogasto, un franco a quien Teodosio hizo comandante en la Galia. Éste nombró emperador a Eugenio, partidario del paganismo. Teodosio sin embargo consiguió derrotarle en septiembre de 394 d. C. en el río Frío cerca de Aquileya en 394 d. C. marcando el final de la resistencia armada contra la política religiosa de los emperadores cristianos.

[121] *Vid. supra*.

[122] COURCELLE, «Jugements…», 119, indica que mediante esta alusión Agustín hace creer a los lectores que estos testigos oculares son, no los informadores de Rufino, principal fuente del texto que en este punto sigue directamente, sino los suyos propios.

[123] 111 *Cons. Hon*. 96-97. Cf. OROS., *Hist*., VII 37, 21. Como indica COURCELLE, «Jugements…», 119, aquí Agustín muestra gran habilidad en el uso de la cita, suprimiendo por un lado la alusión a los antros de Eolo, de la mitología pagana, y haciendo creer que la misma pertenecía a un panegírico de Teodosio, cuando lo era de Honorio.

[124] De Eugenio y Arbogasto.

[125] Según COURCELLE, «Jugements…», 125-126, para esta contraposición entre Teodosio y Valente utiliza los capítulos 2, 19 y 18 de Rufino. El pasaje sobre la persecución de Valente se retoma en *Civ*. XVIII.

[126] Alusión a los sucesos acaecidos en Tesalónica en 390 d. C., donde una muchedumbre asesinó al gobernador. Éste había ordenado la detención de un conductor de carros del circo culpable de vicios *contra natura* en virtud de una ley recién promulgada, que castigaba dichos vicios con la muerte. Al reclamar el pueblo su libertad el gobernador se la niega, ante lo cual se produce el motín que provoca la lapidación de dicho

gobernador. Teodosio, a pesar de los intentos de intercesión de algunos obispos, entre ellos Ambrosio, decidió dar ejemplo, y tras reunir a la multitud en el circo bajo pretexto de la celebración de unos juegos, ordena el ataque de sus tropas provocando una matanza de al menos 7000 personas. Ante ello, Ambrosio negó a Teodosio la comunión y le impuso una penitencia. Agustín en este pasaje parece inspirarse en la *Vita Ambrosii* 24 de Paulino de Nola.

[127] Según TESTARD, *Saint Augustin*…, vol. II, pág. 52, Agustín se refiere a un pasaje de Cicerón perdido perteneciente a una obra no identificada (Cf. MÜLLER, *frg. libr. incert*. 10, cf. *Hortens*. frg. 39).

LIBRO VI

SUMARIO

PREFACIO

En los cinco libros anteriores creo haber debatido suficientemente contra aquellos que consideran que, en vista de la utilidad de esta vida mortal y de los bienes terrenos, se debe venerar y rendir culto mediante ese rito y servidumbre llamado en griego *latría*, y debido únicamente al Dios verdadero, a muchos y falsos dioses, sobre los cuales la verdad cristiana demuestra que son inútiles simulacros o espíritus inmundos y demonios

perniciosos o, en todo caso, criaturas, no el creador. Y, sin embargo, ¿quién ignora que contra su exceso de necedad o pertinacia no pueden bastar ni estos cinco libros ni tampoco otros más, sea cual sea su número? Pues la vanidad considera como gloria suya no ceder ante ningún poder de la verdad, para perdición principalmente de quien está dominado por un vicio tan extraordinario. Del mismo modo, si una enfermedad incurable resiste frente a todos los recursos del que trata de sanarla, no es el médico el que sufre el daño, sino el enfermo. Pero aquellos que sopesan la lectura de estos libros, una vez comprendida y sometida a examen sin obstinación alguna en el antiguo error, o sin que ésta sea excesivamente pertinaz, fácilmente juzgarán que con este número de cinco volúmenes en total hemos tendido a ampliar la discusión más allá de lo que exigía la naturaleza de la propia cuestión antes que a abreviarla, y no podrán poner en duda que toda la animadversión que tratan de provocar los ignorantes contra la religión cristiana por causa de las desgracias de esta vida y la destrucción y mutación de los bienes terrenos, no sólo con la inhibición, sino también con la aprobación de los sabios en contra de su conciencia y bajo el dominio de una insensata impiedad, se halla absolutamente vacía de recto pensamiento y de razón, y llena de futilísima temeridad y perniciosísima animosidad.

1

Ahora, por consiguiente, puesto que, según lo exige el esquema prefijado, a continuación se ha de refutar e instruir también a quienes sostienen que se debe rendir culto a los dioses de los gentiles, a los que destruye la religión cristiana, no a causa de esta vida, sino en vistas a aquella que ha de suceder después de la muerte, me complace tomar como punto de partida de mi disertación un oráculo verdadero de un salmo sagrado: *Feliz aquel cuya esperanza se halla en el Señor su Dios y no volvió su mirada a las vanidades y las locuras engañosas*[1]. Y, sin embargo, entre todas las vanidades y locuras engañosas, se debe escuchar con mayor tolerancia a los filósofos, a los que disgustaron esas opiniones y errores de los pueblos que erigieron imágenes a las divinidades, y, o bien inventaron muchas falsedades e indignidades de aquellos a los que llaman dioses inmortales, o bien, estando ya inventadas, las creyeron, y, una vez creídas, las mezclaron con su culto y sus ritos sagrados. Con estas personas, que ofrecieron testimonio de su reprobación de tales falacias, aunque no proclamándolo libremente, pero sí musitándolo al menos de un modo u otro en sus disquisiciones, no existe apenas inconveniente en tratar la siguiente cuestión: si a causa de la vida que ha de venir después de la muerte conviene rendir culto no a un solo Dios que creó toda criatura espiritual y corporal, sino a muchos dioses que, habiendo sido creados por Aquel único y encumbrados en las alturas, algunos de aquellos filósofos creyeron más excelentes y nobles que los restantes[2].

Por lo demás, ¿quién puede tolerar que se afirme y se sostenga que aquellos dioses, algunos de los cuales recordé en el libro cuarto[3] y a cada uno de los cuales se asigna una función concreta relativa a una cuestión insignificante, pueden proporcionar a alguien la vida eterna? ¿Serán acaso aquellos hombres expertísimos y perspicacísimos que se vanaglorian de haber puesto sus enseñanzas por escrito, a fin de proporcionar el importante servicio de dar a conocer por qué se debe rogar a cada dios y qué se le debe pedir a cada uno, no sea que por vergonzosísima necedad, como suele hacerse en el mimo a modo de chanza, se le pida agua a Líber y vino a las Linfas[4], quienes enseñen a alguna persona que eleve sus súplicas a los dioses inmortales a que, cuando pidiera vino a las Linfas y le respondiesen: nosotras tenemos agua, pídeselo a Líber, sean capaces de responder convenientemente: si no tenéis vino, al menos dadme la vida eterna? ¿Hay algo más monstruoso que este absurdo? ¿Acaso aquéllas no responderán entre carcajadas al suplicante (pues suelen ser de risa fácil)[5], si no pretenden engañarle como demonios que son: «Hombre, ¿piensas tal vez que nosotras tenemos poder sobre la vida, si estás oyendo que no lo tenemos ni sobre la vid?». Así pues, resulta de una vergonzosísima necedad solicitar o esperar la vida eterna de tales dioses, de los que se afirma que tutelan minúsculas parcelas individuales de esta desgraciadísima y brevísima vida y aquello que incumbe a su sostenimiento y apoyo, hasta el punto de que, si lo que se halla bajo la tutela y potestad de uno se le pide a otro, resulta tan inconveniente y absurdo que se asemeja a la bufonería propia del mimo. Y cuando esto lo hacen los mimos a sabiendas, con razón provocan la risa en el teatro; pero cuando lo hacen los necios sin saberlo, con mayor motivo se burlan de ellos en el mundo. Así pues, los sabios descubrieron de forma perspicaz y consignaron por escrito[6] a qué dios o a qué diosa se debe suplicar y por qué motivo, en cuanto atañe a los dioses instituidos por las ciudades; por ejemplo, qué se debe pedir a Líber, qué a las Linfas, qué a Vulcano, y así a los restantes, que en parte recordé en el libro cuarto, y en parte consideré que debían omitirse. Finalmente si es un error pedir a Ceres vino, a Líber pan, a Vulcano agua, a las Linfas fuego, ¡cuánta mayor locura debe considerarse suplicar a cualquiera de éstos por la vida eterna!

Por lo cual, si respecto al reino terrenal, al tratar de descubrir qué dioses o qué diosas había de creerse que podían concederlo a los humanos, tras un exhaustivo análisis, se demostró que era un completo error pensar que al menos los reinos terrestres son establecidos por alguna de esas muchas y falsas divinidades, ¿no resulta una dementísima impiedad creer que alguno de estos dioses puede conceder a alguien la vida eterna, que sin ninguna duda o parangón debe ser preferida a todos esos reinos? Y, de hecho, el motivo de que tales dioses parezcan incapaces de conceder siquiera el reino terrenal no consiste en que ellos son grandes y excelsos, y éste pequeño y abyecto, del cual no se dignarían preocuparse en tan elevada sublimidad; antes bien, por más que con razón se desprecien las cumbres caducas del reino terrenal en consideración de la fragilidad

humana, aquellos dioses se mostraron tales que parecían absolutamente indignos de que se les hubiera de encomendar ni aún estos bienes para que los entreguen y salvaguarden. Y, por este motivo, si (como ha quedado demostrado en los dos libros precedentes) ningún dios de aquella turbamulta de dioses, ya plebeyos, ya aristócratas, por llamarlos de alguna manera, está capacitado para conceder los reinos mortales a los mortales, ¡cuánto menos puede crear los inmortales de los mortales!

A esto se añade que, si ahora tratamos con aquellos que consideran que se debe rendir culto a los dioses no a causa de esta vida, sino de aquella que ha de venir después de la muerte, ya no se debe rendir culto en absoluto a tales dioses ni siquiera a causa de aquellos bienes que, como si los hubieran recibido en un reparto y les fueran propios, se atribuyen a su potestad no por la razón de la verdad, sino por la opinión de la vanidad, como creen quienes sostienen que su culto resulta necesario para la utilidad de esta vida mortal; contra éstos ya discutí suficientemente, en la medida de mis posibilidades, en los cinco libros precedentes. Siendo así las cosas, si la propia edad de quienes rindieran culto a la diosa Juventud floreciera con más vigor, y, en cambio, los que la desprecian sucumbieran en los años de juventud o se helasen en esa época como en un enervamiento senil, si la Fortuna barbada[7] vistiera las mejillas de sus adoradores de forma más aparente y festiva, y, en cambio, viésemos a aquellos que la desdeñan lampiños o con barba rala, incluso así diríamos con toda razón que hasta aquí llega el poder de cada una de estas diosas, limitadas en cierto modo a sus funciones, y que, por este motivo, ni resulta conveniente pedir la vida eterna a la Juventud, que no podría dar ni la barba, ni debe esperarse ningún bien después de esta vida de la Fortuna barbada, cuyo poder en la presente para favorecer al menos la propia edad que se reviste de barba es nulo. Pero, en realidad, si su culto no resulta necesario ni por aquellas mismas cuestiones que creen que han sido puestas bajo su autoridad, porque muchos que rendían culto a la diosa Juventud apenas florecieron en aquella edad, y muchos que no la honran disfrutan del vigor juvenil, y, asimismo, muchos que suplicaban a la Fortuna barbada pudieron conseguir una barba inexistente o fea, y, si algunos la veneran para obtenerla, son objeto de burla de los barbudos que la desprecian, ¿acaso la necedad del corazón humano llega hasta el extremo de creer fructífero para la vida eterna el culto de aquellos dioses que reconoce vano y risible para estos mismos dones temporales y que han de pasar pronto, cada uno de los cuales, según dicen, es proporcionado por una divinidad en particular? Que puedan darla, ni se atrevieron a afirmarlo quienes, a fin de que fueran adorados por los pueblos ignorantes, les asignaron estas funciones temporales repartidas minuciosamente, puesto que consideraron que eran demasiados, para que ninguno de ellos quedase ocioso.

2

¿Quién investigó estas cuestiones con mayor curiosidad que Marco Varrón? ¿Quién las descubrió con mayor sagacidad? ¿Quién las examinó más atentamente? ¿Quién las distinguió con más agudeza? ¿Quién las puso por escrito de forma más detallada y completa? Éste, aunque su estilo resulta menos atrayente, sin embargo está tan lleno de doctrina y de ideas que en toda la erudición que nosotros llamamos secular, aquéllos liberal[8], enseña tanto al aficionado a los contenidos como Cicerón deleita al amante de las palabras. Además incluso el propio ⟨Tulio⟩ da sobre el mismo un testimonio tal que en los libros *Académicos* dice que la disputa que allí se trata la tuvo con Marco Varrón, «fácilmente el hombre más perspicaz de todos y sin duda alguna el más erudito»[9]. No dice «el más elocuente» o «el más diserto», puesto que, sin duda, respecto a esta facultad es muy inferior; sino que dice «fácilmente el más perspicaz de todos», y en estos libros, es decir, en los *Académicos*, donde sostiene que todo debe ponerse en cuestión, añade: «sin ninguna duda el más erudito»[10]. Ciertamente estaba tan seguro de ello que eliminó la duda que habitualmente aplicaba a todas las cuestiones, como si únicamente para disputar sobre éste por medio de la duda propia de los académicos se hubiera olvidado de que era un académico. Por otra parte, en el primer libro, al elogiar las obras literarias del mismo Varrón dice: «Cuando peregrinábamos y andábamos errantes en nuestra propia ciudad como extranjeros, tus libros nos hicieron regresar como a casa, para que pudiéramos conocer por fin quiénes éramos y dónde estábamos. Tú nos descubriste la edad de la patria, tú las distribuciones del tiempo, tú las leyes de la religión, tú las de los sacerdotes, tú la disciplina doméstica, tú la pública, tú la situación de las regiones, de los lugares, así como los nombres, los tipos, las funciones, las causas de todas las cosas humanas y divinas». Así pues, este varón de tan reconocido y excepcional talento, y sobre el que también dice brevemente Terenciano en un elegantísimo versito,

> «Varrón, doctísimo varón en todas las materias[11]»,

que leyó tanto que nos resulta admirable que tuviera tiempo de escribir algo, que escribió tanto cuanto apenas creeríamos que alguien hubiera podido leer, este varón, digo, tan dotado de perspicacia y de doctrina, si fuera un detractor y un destructor de las cuestiones supuestamente divinas sobre las que escribe, y dijera que no pertenecen a la religión, sino a la superstición, no sé si incluiría tantas cosas ridículas, despreciables y detestables en sus obras. Pero si rindió culto a estos mismos dioses y consideró que debía rendírseles hasta el punto de expresar en su propia obra escrita el temor de que puedan perecer, no por un ataque enemigo, sino por la desidia de los ciudadanos, de la cual afirma liberarlos como de la ruina, haciendo que por medio de libros como éstos se guarden y se conserven en la memoria de las gentes de bien, prestando un servicio de

mayor utilidad que la proclamación de que Metelo liberó a las vestales consagradas del incendio y Eneas a los penates de la destrucción de Troya[12], y, sin embargo, transmitió para que pudiera ser leído por la posteridad aquello que sabios e ignorantes consideran rechazable y en extremo hostil a la verdadera religión, ¿qué debemos pensar sino que una persona especialmente perspicaz y experta, sin embargo no liberada por el Espíritu Santo, estaba sometida a la costumbre y las leyes de su ciudad, y que, sin embargo, no quiso callar bajo pretexto de hacer valer la religión aquello que le inquietaba?

3

Escribió cuarenta y un libros de *Antigüedades*[13]; los dividió en cuestiones humanas y divinas, dedicó veinticinco a las humanas, y dieciséis a las divinas. Dentro de dicha división distribuyó las cuestiones humanas en cuatro partes de seis libros cada una. Se ocupa, en efecto, de quiénes actúan, de dónde lo hacen, de cuándo lo hacen y de qué hacen. Así pues, en los seis primeros escribió sobre las personas, en los seis segundos sobre los lugares, completó los seis terceros sobre los tiempos y los seis cuartos y últimos sobre las cosas. Ahora bien, cuatro por seis hacen un total de veinticuatro. Colocó, empero, a la cabeza uno especial a modo de introducción a todas las cuestiones en general. En las cuestiones divinas conservó igualmente la misma estructura en lo que respecta a lo que debe dedicarse a los dioses. Pues les son dedicados ritos, se los dedican personas, en lugares y en tiempos. Estos cuatro aspectos que he mencionado los abarca en grupos de tres libros: pues escribió los tres primeros sobre las personas, los siguientes sobre los lugares, los terceros sobre los tiempos, los cuartos sobre los ritos, destacando también aquí con una sutilísima distinción a quiénes los dedican, dónde los dedican, cuándo los dedican y cuáles dedican. Pero, puesto que convenía decir —y esto se esperaba con especial interés— a quiénes se dedican, escribió también los tres últimos acerca de los mismos dioses, para que cinco por tres hicieran quince. Pero en total son, como dijimos, dieciséis, puesto que también colocó como introducción a éstos uno especial que hablase previamente sobre todas las cuestiones. Terminado éste, a continuación, partiendo de aquella distribución en cinco partes, subdividió los tres de la primera, que atañen a los seres humanos, de modo que el primero tratase sobre los pontífices[14], el segundo sobre los augures[15], el tercero sobre los quindecinviros encargados de las ceremonias sagradas[16]; los tres de la segunda, que atañen a los lugares, de manera que en el primero de ellos se tratase sobre los pequeños santuarios, en el segundo sobre los templos sagrados, en el tercero sobre los lugares sagrados; los tres que siguen a éstos y que están dedicados a los tiempos, es decir, a los días festivos, de modo que redacta el primero de ellos sobre las festividades, el segundo sobre los juegos circenses, el tercero sobre las representaciones teatrales; de los tres libros de la cuarta,

que se ocupan de los rituales, dedicó el primero a las consagraciones, el segundo a los ritos privados, el último a los públicos. A esta especie de obsequiosa procesión siguen en los tres que quedan en último lugar los propios dioses a quienes está consagrado todo este culto: en el primero los dioses ciertos, en el segundo los inciertos, en el tercero y último de todos los dioses principales y selectos.

4

A partir de lo que ya dijimos, y de lo que debe añadirse a continuación, se muestra con suma facilidad a cualquiera que no sea enemigo de sí mismo por su obstinado corazón que resulta vano buscar la vida eterna y que es de una absoluta desvergüenza esperarla o desearla en toda esta sucesión de habilísimas y sutilísimas distribuciones y distinciones. En efecto, o bien son disposiciones de los humanos o bien de los demonios, no de los que aquéllos llaman demonios buenos, sino, para decirlo con mayor claridad, de los espíritus inmundos e incuestionablemente malignos. Éstos, con asombrosa envidia y de forma subrepticia, introducen en los pensamientos de los impíos opiniones perniciosas que hacen que el alma humana se envanezca más y más, y no pueda acomodarse y adherirse a la verdad inconmutable y eterna, y, en ocasiones, las infunden abiertamente a sus sentidos, y las confirman mediante falsas señales en la medida en que les es posible. Este mismo Varrón confiesa haber escrito primero de las cuestiones humanas y después de las divinas porque primero existieron las ciudades, después lo que éstas instituyeron. Pero la religión verdadera no ha sido instituida por ninguna ciudad terrena, sino que ella misma instituyó una ciudad enteramente divina. A ésta, en verdad, la inspira e instruye el Dios verdadero, dador de la vida eterna a sus verdaderos adoradores.

La justificación que ofrece Varrón cuando confiesa haber escrito en primer lugar sobre las cuestiones humanas y después sobre las divinas porque las divinas fueron instituidas por humanos es la siguiente: «Así como el pintor, dice, es anterior al cuadro pintado y el constructor anterior al edificio, del mismo modo las ciudades son anteriores a sus instituciones»[17]. Dice, sin embargo, que hubiera escrito primero sobre los dioses y después sobre los humanos si su obra versara acerca de la naturaleza de los dioses en su totalidad, como si aquí escribiera sobre alguna parte y no sobre toda, o como si alguna parte de la naturaleza de los dioses, aunque no toda, no debiera ser anterior a la de los humanos. ¿Qué significa que en aquellos tres ultimísimos libros, cuando explica diligentemente los dioses ciertos, inciertos y selectos, no parece omitir ninguna parte de la naturaleza de los dioses? Qué quiere decir, pues, cuando dice: «Si escribiéramos sobre toda la naturaleza de los dioses y de los humanos, hubiéramos concluido las cuestiones divinas antes de abordar las humanas»?[18]. Así pues, o escribe acerca de toda la naturaleza de los dioses, o de alguna parte, o de ninguna en absoluto. Si de toda, debe

anteponerse en todo momento a las cuestiones humanas; si sobre alguna parte, ¿por qué no ha de preceder también la misma cuestión a las humanas? ¿Acaso existe alguna parte de los dioses indigna de ser preferida incluso a toda la naturaleza humana? Y si resulta excesivo que alguna parte divina se anteponga a todas las cuestiones humanas, al menos merece ser antepuesta a las romanas. Lo cierto es que escribió los libros de las cuestiones humanas sin pretender abarcar el conjunto de las tierras, sino ciñéndose únicamente a Roma[19]. De ellos dijo, no obstante, que con razón los había antepuesto a los libros de las cuestiones divinas en el orden de escritura, así como el pintor al cuadro pintado y como el constructor al edificio, confesando de forma totalmente abierta que también estas cuestiones divinas, así como la pintura y la construcción, fueron instituidas por los seres humanos. Falta que se entienda que no escribió acerca de naturaleza divina alguna, y que no quiso decirlo abiertamente, sino que lo dejó entender. En efecto, donde se dice: «no toda», sin duda usualmente se entiende «alguna»; pero también puede entenderse «ninguna», puesto que la que no es ninguna ni es toda ni es alguna. Pues, como él mismo dice, si hubiera escrito acerca de toda la naturaleza de los dioses, debería ser antepuesta en el orden de redacción a las cuestiones humanas; pero, como la verdad clama aun en medio de su silencio, debería anteponerse al menos a las cuestiones romanas, aunque no fuera toda, sino al menos alguna parte; sin embargo se pospone con razón; luego no es ninguna. Así pues, no fue su deseo anteponer las cuestiones humanas a las divinas, sino que no quiso anteponer las falsas a las verdaderas. En efecto, en la parte dedicada a las cuestiones humanas siguió la historia de los acontecimientos; pero en lo que escribió sobre las que llama divinas, ¿qué hay sino opiniones sobre cuestiones vanas? Esto es realmente lo que quiso mostrar con su sutil indicación, no sólo al escribir de estas cuestiones después de aquéllas, sino también al dar la razón de por qué lo hacía. Si la hubiera callado, tal vez otros podrían defender su actuación de alguna otra forma. Pero, al aducir esta misma razón, no dio a otros opción alguna de realizar sus propias interpretaciones, y demostró fehacientemente haber antepuesto los seres humanos a sus instituciones, y no la naturaleza de los seres humanos a la de los dioses. Así confesó haber escrito los libros de las cuestiones divinas no sobre la verdad que atañe a la naturaleza, sino sobre la falsedad que atañe al error. Esto lo dispuso más abiertamente en otro lugar, tal como recordé en el libro cuarto[20], al decir que él escribiría según la norma de la naturaleza si fundase personalmente una nueva ciudad; pero que, como ya había encontrado una antigua, no pudo sino continuar la costumbre en ella establecida.

5

Por otra parte, ¿qué significa aquello que dice, que existen tres géneros de teología, es decir, de la disciplina que trata acerca de los dioses, la primera de las cuales se llama

mítica, la segunda física y la tercera civil?[21] En latín, si el uso lo admitiera, al género que colocó en primer lugar lo llamaríamos fabular; pero llamémoslo fabuloso[22]; pues se le llama mítico porque deriva de las fábulas, ya que fábula en griego se dice *mythos*. Al segundo ya el uso lingüístico admite que se le llame natural. Al tercero también él mismo le asignó un nombre en latín, y se llama civil. A continuación dice: «Llaman mítico al que utilizan sobre todo los poetas, físico al que emplean los filósofos, civil al que usa el pueblo. En lo que se refiere al primero que he mencionado, dice, existen en él muchas invenciones contra la dignidad y la naturaleza de los inmortales. En éste se cuenta, por ejemplo, que un dios nació de la cabeza, otro del muslo, otro de gotas de sangre[23]; en éste se halla que los dioses han robado, han cometido adulterio, han sido esclavos de los humanos; en definitiva, en esta teología mítica se atribuye a los dioses todo aquello en lo que puede incurrir no sólo ya un ser humano, sino el más despreciable de ellos»[24]. Sin duda aquí donde pudo, donde se atrevió y donde consideró que quedaría impune, expuso sin sombra de ambigüedad alguna cuánta injuria se cometía contra la naturaleza de los dioses en esas fábulas llenas de mentiras. En efecto, hablaba no de la teología natural, no de la civil, sino de la fabulosa, a la que creyó que debía censurar con total libertad.

Veamos qué dice sobre la siguiente: «El segundo género que he presentado, dice, es aquel sobre el cual los filósofos nos legaron muchos libros; en ellos se expone quiénes son los dioses, dónde se hallan, cuál es su origen, cuáles sus cualidades; si los dioses han existido desde un momento determinado o desde siempre; si están compuestos de fuego, como cree Heráclito, o de números, como Pitágoras, o de átomos, como dice Epicuro. Y así otras cuestiones que los oídos pueden soportar más fácilmente dentro de las paredes de una escuela que fuera en el foro»[25]. No censuró nada en este género que llaman físico y atañe a los filósofos, se limitó a recordar las controversias entre aquéllos, que crearon una multitud de sectas disidentes. Apartó, no obstante, este género del foro, es decir, del público; lo recluyó sin embargo tras las paredes de las escuelas. En cambio, no apartó aquel primero engañosísimo y vergonzosísimo de las ciudades. ¡Oídos piadosos de los pueblos, y entre ellos especialmente del romano! No pueden soportar las disputas de los filósofos sobre los dioses inmortales; pero las composiciones de los poetas y las representaciones de los histriones, invenciones contrarias a la dignidad y la naturaleza de los inmortales, puesto que en ellas puede incurrir no ya un ser humano, sino el más despreciable, no sólo las soportan, sino también las aceptan de buen grado. Y no sólo esto, sino que piensan incluso que éstas agradan a los propios dioses y deben ser aplacados por medio de ellas.

Alguien podría decir: distingamos estos dos géneros, el mítico y el físico, es decir, el fabuloso y el natural, del civil, del que ahora se trata, partiendo de que él mismo también los distinguió, y veamos ya cómo explica el civil propiamente dicho. Veo ciertamente por qué debe distinguirse el fabuloso: porque es falso, vergonzoso e indigno. Pero pretender

distinguir el natural del civil, ¿qué otra cosa es sino reconocer que también el propio civil es engañoso? Pues si aquél es natural, ¿qué tiene de censurable para que se le excluya? Pero si el que es llamado civil no es natural, ¿qué mérito tiene para ser admitido? Ésta es, sin duda, la causa por la que escribió en primer lugar sobre las cuestiones humanas y después sobre las divinas, porque en las cuestiones divinas siguió no la naturaleza, sino las instituciones humanas. En todo caso, examinemos también la teología civil. «El tercer género, dice, es el que deben conocer y cultivar en las ciudades los ciudadanos, especialmente los sacerdotes. En ésta se encuentra a qué dioses conviene rendir culto públicamente, y qué ritos y sacrificios se deben ofrecer a cada uno»[26]. Prestemos atención aún a lo que sigue. «La primera teología, dice, se halla especialmente adaptada al teatro, la segunda al mundo, la tercera a la ciudad.»[27] ¿Quién no es capaz de ver a cuál dio la palma? Sin duda a la segunda, de la que anteriormente dijo que pertenecía a los filósofos. Efectivamente, reconoce que ésta pertenece al mundo, del que opinan los filósofos que no hay nada más excelente. Pero a las otras dos teologías, la primera y la tercera, es decir, la del teatro y la de la ciudad, ¿las distinguió o las unió? Vemos, pues, que no siempre lo que es de la ciudad puede pertenecer también al mundo, aunque veamos que las ciudades están en el mundo; en efecto, puede suceder que en la ciudad, siguiendo falsas opiniones, se venere y se dé crédito a divinidades cuya naturaleza no se halla en ninguna parte, ni en el mundo, ni fuera de él. Pero el teatro, ¿dónde se ubica, sino en la urbe? ¿Quién instituyó el teatro, sino la ciudad? ¿Para qué lo instituyó, sino para la puesta en escena de las representaciones teatrales? ¿De qué versan dichas representaciones sino de las cuestiones divinas, sobre las cuales se escribieron estos libros con tan gran perspicacia?

6

Marco Varrón, aunque seas el hombre más perspicaz de todos y, sin duda alguna, el más erudito, eres humano al fin y al cabo, no un dios, ni has sido transportado por el espíritu de Dios a la verdad y la libertad para ver y anunciar las cosas divinas. Eres al menos capaz de discernir hasta qué punto las cuestiones divinas deben ser separadas de las frivolidades y las mentiras humanas, pero temes ofender las viciosísimas opiniones y costumbres de los pueblos, presentes en las supersticiones públicas, respecto a las cuales no sólo tú mismo te das cuenta al examinarlas con atención sino que también se hace eco toda vuestra literatura de que son incompatibles con la naturaleza de los dioses, incluso con la de unos de tal índole como los que la debilidad del espíritu humano supone en los elementos de este mundo. ¿De qué sirve aquí la inteligencia humana, siquiera la más eminente? ¿En qué te ayuda la doctrina humana, aunque variada y profunda, en estas dificultades? Deseas rendir culto a los dioses naturales, te ves obligado a rendírselo a los civiles. Encontraste otros fabulosos, contra los cuales puedas desfogar con mayor libertad

tus opiniones, con las que también, quieras o no, puedas salpicar a los civiles. Dices, en efecto, que los fabulosos están adaptados al teatro, los naturales al mundo, los civiles a la ciudad, cuando el mundo es obra divina, pero las ciudades y los teatros obras humanas, y no son otros dioses los que son objeto de burla en los teatros sino los que se adoran en los templos, ni celebráis las representaciones en honor de otros sino de aquellos para los que inmoláis víctimas. ¡Cuánto más libre y sutil hubiera resultado tu división diciendo que unos son dioses naturales, otros instituidos por los humanos, pero que sobre estos últimos ofrecen un punto de vista los escritos de los poetas y otro los de los sacerdotes, y que ambos, sin embargo, se hallan tan estrechamente ligados entre sí en una comunidad de impostura que unos y otros son gratos a los demonios, para quienes la doctrina es enemiga de la verdad! Así pues, dejada al margen de momento la teología que llaman natural, de la cual se ha de discutir más adelante, ¿parece oportuno en definitiva pedir la vida eterna o esperarla de los dioses de los poetas y del teatro, de los juegos y los escenarios? En absoluto. Guárdenos, por el contrario, el Dios verdadero de tan monstruosa y sacrílega locura. ¿Qué? ¿Debe exigirse la vida eterna de aquellos dioses a quienes agradan y aplacan estos ritos, cuando en ellos se celebran sus crímenes? Nadie, según creo, delira hasta caer en tal abismo de enloquecidísima impiedad. Así pues, nadie obtiene la vida sempiterna ni mediante la teología fabulosa ni por la civil. En efecto, aquélla siembra las ignominias de los dioses al inventarlas, ésta las cosecha al aprobarlas; aquélla esparce mentiras, ésta las recoge; aquélla infama los ritos sagrados con falsos crímenes, ésta incluye en ellos las representaciones de dichos crímenes; aquélla hace sonar en sus cantos humanos nefandas ficciones sobre los dioses, ésta las consagra en las festividades de esos mismos dioses; aquélla canta las malas acciones y las infamias de las divinidades, ésta las ama; aquélla las proclama o las inventa, ésta en cambio o les da confirmación como verdaderas o se deleita en ellas aun siendo falsas. Ambas son infames y ambas condenables; pero la teatral profesa su vergüenza públicamente; la urbana se adorna con la infamia de aquélla. ¿Acaso se esperará la vida eterna del lugar donde se contamina ésta breve y temporal? ¿Es que la comunidad de las personas más malvadas, si se inmiscuyen en nuestras inclinaciones y asentimientos, contamina la vida, y la sociedad de los demonios a los que se rinde culto por sus crímenes no la contamina? Si son éstos verdaderos, ¡qué malvados!, si falsos, ¡qué gran error!

Cuando decimos esto, tal vez puede parecerle a alguien desconocedor en extremo de estas cuestiones que lo único indigno de la majestad divina, ridículo y detestable que se celebra sobre estos dioses es lo que se canta en las composiciones de los poetas y se pone en escena con frecuencia en las representaciones teatrales; pero que aquellos ritos que no realizan los histriones, sino los sacerdotes, están limpios y son ajenos a toda ignominia. Si esto fuese así, nunca nadie hubiera pensado que habían de celebrarse infamias teatrales en su honor, nunca los propios dioses hubieran ordenado que las

representasen para ellos. Pero no causa ningún pudor llevar a cabo tales representaciones en los teatros para complacencia de los dioses precisamente porque en los templos se realizan cosas semejantes. Finalmente, al intentar distinguir el autor traído a las mientes la teología civil de la fabulosa y la natural como tercer género, prefirió que se concibiera ésta como una combinación de una y otra a separarla de ambas. En efecto, dice que lo que escriben los poetas es menos de lo que deben seguir los pueblos, pero lo que escriben los filósofos más de lo que conviene aprender al vulgo. «Ambas cosas, dice, son incompatibles entre sí, a pesar de lo cual la doctrina civil ha tomado no pocos elementos de una y otra. Por ello, lo que tengan en común con los pueblos[28] lo trataremos dentro de la teología civil; en ella debemos buscar en mayor medida la afinidad con los filósofos que con los poetas»[29]. Admite, pues, alguna con los poetas. Y, sin embargo, en otro lugar afirma que en lo que se refiere a las generaciones de los dioses los pueblos estuvieron más inclinados a los poetas que a los filósofos de la naturaleza[30]. Efectivamente, aquí dice qué debería hacerse, allí qué se hace. Dice que los filósofos de la naturaleza escribieron por la utilidad, los poetas por el deleite[31]. Y, por esto, los escritos de los poetas, que no deben seguir los pueblos, son los crímenes de los dioses, que, sin embargo, deleitan tanto a los pueblos como a los dioses. Pues tal como dice, los poetas escriben por deleite, no por la utilidad; sin embargo escriben lo que los dioses exigen y los pueblos exhiben.

7

Así pues, la teología fabulosa, teatral, escénica, llena de indignidad y de infamia, se reduce a la teología civil, y toda aquélla, que merecidamente se juzga censurable y rechazable, es parte de ésta, que se considera digna de cultivarse y de observarse; tal como me propuse demostrar, no es en absoluto una parte incongruente y que, ajena al conjunto del cuerpo, ha sido añadida y suspendida de él estridentemente, sino insertada en total armonía y muy convenientemente, como un miembro de un mismo cuerpo. ¿Qué otra cosa, pues, manifiestan aquellas imágenes, formas, edades, sexos e indumentarias de los dioses? ¿Acaso los poetas tienen un Júpiter barbado, un Mercurio imberbe, y los pontífices no? ¿Acaso le pusieron a Príapo unos inmensos genitales los mimos, pero no los sacerdotes? ¿Acaso se yergue para ser adorado en los lugares sagrados de manera diferente a como avanza para ser objeto de risa en los teatros? ¿Acaso el anciano Saturno, el efebo Apolo son representados en cuanto personajes de los histriones como no lo son en cuanto estatuas de los templos? ¿Por qué Fórculo, que preside las puertas, y Limentino, que preside los umbrales son dioses machos, y entre estos Cárdea, que guarda el quicio, es hembra?[32] ¿Acaso no se encuentran en los libros sobre las cuestiones divinas aquello que los poetas serios consideraron indigno de sus

poemas? ¿Acaso la Diana del teatro porta armas y la urbana es simplemente una doncella? ¿Acaso el Apolo de la escena es citarista y el de Delfos carece de dicha arte? Y lo que he citado resulta muy decente en comparación con lo más deshonesto. ¿Qué pensaron del mismísimo Júpiter quienes colocaron a su nodriza en el Capitolio?[33] ¿Acaso no dieron la razón a Evémero[34], que escribió, no con la charlatanería propia de la mitología, sino con método histórico, que todos los dioses tales fueron humanos y mortales? También quienes sentaron a la mesa de Júpiter a los dioses epulones, parásitos de Júpiter[35], ¿qué otra cosa pretendieron sino hacer de lo sagrado un mimo? Pues si un mimo hubiese dicho que los parásitos de Júpiter habían sido admitidos en su banquete, parecería sin duda que su objetivo era causar la risa. ¡Varrón lo dijo! Y no lo dijo para burlarse de los dioses, sino para hacerlos valer; y de ello dan testimonio sus libros sobre las cuestiones divinas, no los relativos a las humanas, y no donde explicaba las representaciones teatrales, sino donde exponía las leyes del Capitolio. Finalmente, ante tales hechos se ve obligado a confesar que, del mismo modo que hicieron a los dioses con forma humana, así creyeron que se deleitan con placeres humanos.

No cejaron tampoco los espíritus malignos en su empeño de reafirmar estas opiniones perniciosas para burla de las mentes humanas. De ahí también la historia de que un guarda del templo de Júpiter ocioso y sin nada que hacer jugó a los dados consigo mismo alternando una y otra mano, fijando una para Hércules y otra para sí mismo bajo la siguiente condición, si vencía él mismo se prepararía una cena y se llevaría a una amiga a cargo del dinero de las ofrendas del templo; si, en cambio, se producía la victoria de Hércules, haría esto mismo de su dinero para deleite de Hércules; después, habiéndose vencido a sí mismo como si lo hubiese sido por Hércules, le ofreció a dicho dios la cena debida y los servicios de la famosísima cortesana Larentina. Ella, por su parte, mientras dormía en el templo soñó que Hércules se había acostado con ella y que éste le prometió que cuando saliera de allí hallaría en el primer joven que le saliera a su encuentro el pago que debía creer que había recibido de Hércules. Y marchándose así, el primero con quien se encontró fue el riquísimo joven Tarucio, que, tras largos años de relación en los que demostró un gran amor por ella, murió dejándola como heredera. Ésta, beneficiaria de una inmensa fortuna, para no parecer ingrata ante al favor divino, inscribió a su vez como su propio heredero al pueblo romano, cosa que consideró gratísima a las divinidades. Su testamento fue encontrado tras haber desaparecido ésta. Por estos méritos dicen que ella mereció también honores divinos[36].

Si los poetas inventasen estas historias, si los mimos las representasen, se diría que lejos de toda duda pertenecen a la teología fabulosa y se juzgaría que debían separarse de la dignidad de la teología civil. Pero cuando estas ignominias, no de los poetas, sino de los pueblos, no de los mimos, sino de los ritos, no de los teatros, sino de los templos, es decir, no de la teología fabulosa, sino de la civil, son transmitidas por tan erudito

personaje, no sin razón los histriones inventan en sus artes escénicas la desvergüenza de los dioses, que es tan grande, pero totalmente sin fundamento los sacerdotes intentan inventar bajo la apariencia de ritos sagrados la honestidad de los dioses, que es nula. Existen los ritos de Juno, que se celebraban en su amada isla de Samos, donde fue dada en matrimonio a Júpiter; existen los ritos de Ceres, donde se busca a Prosérpina, raptada por Plutón[37]. Existen los ritos de Venus, donde se llora a su amado Adonis, joven hermosísimo muerto por el colmillo de un jabalí; existen los ritos de la Madre de los dioses, donde Atis, bello mozo amado por ella y castrado por sus celos de mujer es lamentado por infelices hombres castrados a los que llaman galos[38]. Si esto es más repugnante que todo el horror escénico, ¿cómo es que se esfuerzan en separar de un modo u otro las invenciones fabulosas de los poetas sobre los dioses, pertenecientes sin duda al teatro, de la teología civil, que pretenden que pertenezca a la ciudad, como si distinguiesen lo indigno y vergonzoso de lo honesto y digno? Así pues, existen motivos por los que se debería más bien dar las gracias a los histriones, que apartaron de los ojos de los humanos y no desnudaron en los espectáculos todo lo que se oculta tras los muros de los templos sagrados. ¿Qué de bueno debe pensarse sobre los ritos suyos que se ocultan en las tinieblas, cuando son tan detestables los que muestran a la luz? Ellos sabrán qué se hace ocultamente por medio de castrados y afeminados; sin embargo, no pudieron ocultar en absoluto a estos mismos hombres enervados y corrompidos para su desgracia y vergüenza. Persuadan a quien puedan de que hacen algo santo por medio de tales hombres, de los que no pueden negar que se cuentan y se hallan entre sus cosas santas. No sabemos qué hacen, pero sabemos a través de quién lo hacen. En cambio, conocemos qué se hace en la escena, donde nunca entró, ni siquiera en el coro de meretrices, un castrado o un afeminado[39]; y, sin embargo, sus actores son personas dignas de vergüenza e infames; pues a las personas honestas no se les permitía actuar. Por consiguiente, ¿qué clase de ritos son aquellos para cuya realización la santidad eligió personas tales cuales ni la obscenidad timélica[40] admitió para sí?

8

Con todo, existen para esto, según dicen, ciertas interpretaciones físicas, es decir, relativas a las leyes naturales. Como si nosotros en esta discusión en realidad investigásemos la física y no la teología, es decir, la ciencia no de la naturaleza, sino de Dios. Pues aunque el que es el verdadero Dios no lo es por suposición, sino por naturaleza, sin embargo, no toda la naturaleza es Dios, porque también existe una naturaleza del ser humano y del ganado, del árbol y de la piedra, nada de lo cual es Dios. Pero si, cuando se trata sobre los ritos de la Madre de los dioses, la base de su interpretación es sin duda que la Madre de los dioses es la tierra, ¿para qué llevar más

lejos nuestra investigación? ¿Para qué examinar lo demás? ¿Dónde hay una prueba más evidente para quienes afirman que todos estos dioses fueron seres humanos? Pues así son hijos de la tierra, así la tierra es su madre. Pero en la verdadera teología la tierra es obra de Dios, no su madre. Sin embargo, de cualquier modo que interpreten sus ritos y los atribuyan a la naturaleza de las cosas, el hecho de que los varones soporten lo propio de las mujeres no es algo conforme a la naturaleza, sino contrario a la misma. Esta enfermedad, este crimen, este deshonor que entre las depravadas costumbres humanas a duras penas se llega a confesar bajo tormento, es profesado entre aquellos ritos. Además, si estos ritos, de los que está demostrado que son más horrendos que las ignominias escénicas, se excusan y purifican por el hecho de poseer sus propias interpretaciones que hacen patente que se trata de manifestaciones de la naturaleza de las cosas, ¿por qué no se excusan y purifican también del mismo modo las ficciones poéticas? En efecto, muchos les han dado también interpretaciones similares. Así algunos explican el que Saturno hubiera devorado a sus hijos —lo que ellos califican como lo más monstruoso y abominable—, en el sentido de que la extensión del tiempo, que se designa mediante el nombre de Saturno, consume todo lo que engendra[41], o, como opina el mismo Varrón, que Saturno pertenece a las semillas que caen una y otra vez a la tierra de la que se originan[42]. Y así otros ofrecen otras interpretaciones para este caso e igualmente para el resto de los mitos.

Y, sin embargo, se la llama teología fabulosa, y se la reprende, rechaza y desaprueba con todas las interpretaciones de esta índole, y como merecedora de repudio, porque inventa ficciones indignas de los dioses, con razón se la separa no sólo de la natural, que es la propia de los filósofos, sino también de esta civil de la que tratamos, que se afirma que pertenece a las ciudades y los pueblos. El propósito de ello era el siguiente: puesto que los perspicacísimos y eruditísimos autores de estos escritos entendían que tanto la fabulosa como la civil debían ser reprobadas, pero se atrevían a hacerlo respecto a la primera y, en cambio, respecto a la segunda no, a aquélla la presentaron como culpable, a ésta, semejante a la anterior, la propusieron para su comparación no para que se eligiera ésta a fin de mantenerla en posición preeminente sobre aquélla, sino para que se entendiera que debe ser rechazada junto con aquélla, y así sin peligro de quienes temían censurar la teología civil, despreciada una y otra, esa que llaman natural encontrase un lugar entre los mejores espíritus. Pues tanto la civil como la fabulosa son fabulosas y civiles ambas; encontrará a ambas fabulosas quien examine sensatamente las vanidades y obscenidades de ambas; a ambas civiles quien repare en que las representaciones teatrales pertenecientes a la fabulosa se celebran en las festividades de los dioses civiles y forman parte de las cuestiones divinas de la ciudad. Así pues, ¿cómo se puede atribuir la potestad de dar la vida eterna a alguno de esos dioses, cuyas imágenes y ritos los muestran muy similares a los dioses fabulosos, tan abiertamente reprobados, en las

formas, edades, sexo, indumentaria, matrimonios, generaciones, ritos, en todo lo cual se entiende que, o bien fueron humanos y que en razón de la vida o muerte de cada uno de ellos se instituyeron ritos y celebraciones solemnes en su honor, error introducido y consolidado por los demonios, o que los inmundísimos espíritus aprovecharon cualquier ocasión para penetrar en las mentes humanas y engañarlas?

9

¿Y qué decir de las mismas funciones de las divinidades, tan mezquina y minuciosamente repartidas, causa por la que, según dicen, conviene suplicarles según el propio oficio de cada una, de lo cual ciertamente no lo hemos dicho todo, aunque sí buena parte? ¿Acaso éstas no están más en consonancia con la bufonería propia del mimo que con la dignidad divina? Si alguien ofreciera a un niño dos nodrizas, de las cuales una únicamente le diera la comida, la otra solamente la bebida, tal como los romanos proporcionaron para tales propósitos a dos diosas, Educa y Potina, sin duda parecería estar loco y representando algo semejante a un mimo en su casa. Pretenden que Líber ha recibido su nombre de 'liberación', supuestamente porque gracias a sus servicios los machos en el coito se liberan del semen expelido; que esto mismo lo hace Líbera en las hembras, a la que también identifican con Venus, porque, según dicen, ésta también hace emitir semen; y, por estos motivos, se le consagra a Líber en su templo esta misma parte viril del cuerpo y a Líbera la de la mujer[43]. A esto añaden que a Líber se le consagran las mujeres y el vino para excitar el deseo. Así se celebraban las bacanales en medio de una gran locura; de ahí que el propio Varrón confiesa que tales excesos no pudieron cometerlos las bacantes sino bajo la alteración de sus mentes. Sin embargo, estas orgías más tarde disgustaron a un senado más cuerdo, y ordenó que se suprimieran[44]. Al menos aquí tal vez comprendieron al fin el inmenso poder que poseen los espíritus inmundos sobre las mentes humanas mientras se les tiene por dioses. Sin duda estos excesos no se harían en el teatro; allí ciertamente bromean, no enloquecen, aunque sea semejante a la locura tener unos dioses que se deleitan con tales entretenimientos.

Pero, aunque distinga al religioso del supersticioso con un criterio tal que le lleva a afirmar que el supersticioso teme a los dioses, pero el religioso solamente los respeta como a unos padres y no los teme como a enemigos, y asegure que son todos tan bondadosos que les resulta más fácil perdonar a los culpables que perjudicar a nadie inocente[45], ¿qué sentido tiene, sin embargo, que recuerde que a la mujer recién parida se le asignan tres dioses guardianes después del parto para que el dios Silvano[46] no entre por la noche y la atormente, y que, para simbolizar a estos guardianes, tres hombres rodean el umbral de la casa por la noche y primero lo golpean con un hacha, después con

un mortero, y en tercer lugar lo barren con escobas, a fin de que, dadas estas señales relacionadas con la agricultura, se impida entrar al Dios Silvano, porque ni los árboles se cortan y podan sin el hierro, ni la harina se prepara sin el mortero, ni los granos se amontonan sin escobas? ¿Y que a partir de estos tres instrumentos tres dioses reciben su nombre: Intercidona del corte del hacha, Pilumno del mortero, Deverra de las escobas, dioses guardianes por los que la recién parida sería preservada de la violencia del dios Silvano[47]? Así, contra la crueldad de un dios pernicioso no tendría valor la custodia de los buenos, a no ser que fueran varios contra uno solo y a éste, áspero, horrible, inculto, pues es silvestre, le hicieran frente con los signos, por así decir contrarios, de la agricultura. ¿Acaso es ésta la inocencia de los dioses, ésta la concordia? ¿Acaso son éstas las divinidades salutíferas de la ciudad, más risibles ellas que las bromas de los teatros?

Cuando el hombre y la mujer copulan, se invoca al dios Yugatino[48]; acéptese así. Pero la que acaba de casarse debe ser llevada al hogar; se invoca también al dios Domiduco[49]; para que esté en casa al dios Domicio[50]; para que permanezca con su marido se añade la diosa Manturna[51]. ¿Para qué llevar más lejos la indagación? Mírese por el pudor humano; que haga el resto la concupiscencia de la carne y de la sangre, una vez procurada la privacidad del pudor. ¿Por qué llenar la alcoba de una turbamulta de divinidades, cuando incluso los paraninfos[52] se retiran de ahí? Y se llena no para que haya un mayor respeto al pudor con la idea de su presencia, sino para que a la mujer, débil por su sexo, temerosa por la novedad, le sea arrebatada la virginidad fácilmente con la cooperación de aquéllos. En efecto están presentes la diosa Virginense, su padre el dios Súbigo, su madre la diosa Prema, la diosa Pertunda, y Venus y Príapo. ¿Qué significa esto? Si resultaba conveniente que el varón recibiera ayuda divina cuando se afanaba en ese menester, ¿no bastaría uno o una sola? ¿Acaso no sería suficiente sólo con Venus, de la que se llega a decir que recibe su nombre a partir de que ninguna mujer deja de ser virgen sin su poder?[53] Si existe en los humanos algún pudor que no se halla en las divinidades, ¿acaso los recién casados, al creer que están presentes tantos dioses de uno y otro sexo, e instándoles a este menester, no se verán afectados por el pudor hasta el punto de que él se mueva menos y ella se resista más? Y, sin duda, si se halla presente la diosa Virginense, para que le sea desatado el ceñidor a la doncella[54], si se halla el dios Súbigo, para que se someta al varón[55], si asiste la diosa Prema que la aprisione una vez sometida para que no se revuelva[56], ¿qué hace allí la diosa Pertunda?[57] Que se llene de rubor, que salga fuera; que haga algo también el marido. Resulta extremadamente deshonesto que alguien que no sea él culmine la tarea por la que ella recibe su nombre. Pero tal vez se consiente porque se dice que es una diosa, no un dios. Pues si se creyera que es masculino y se llamase Pertundo, con más afán pediría ayuda el marido contra él en salvaguardia del pudor de su esposa que la recién parida contra Silvano. Pero ¿por

qué he de decir esto, estando allí también Príapo, henchido de virilidad, sobre cuyo monstruosísimo y vergonzosísimo miembro se ordenaba sentarse a la recién casada, según una honestísima y religiosísima tradición de las matronas?[58]

Vayan aún y traten de distinguir, por decirlo de algún modo, con la precisión que les sea posible, la teología civil de la teología fabulosa, las ciudades de los teatros, los templos de los escenarios, los ritos de los pontífices de las composiciones de los poetas, como se distingue lo honesto de lo vergonzoso, lo verdadero de lo falso, lo grave de lo leve, lo serio de lo cómico, lo deseable de lo rechazable. Comprendemos qué es lo que pretenden. Saben que aquella teología teatral y fabulosa depende de ésta civil y que aquélla se refleja en ésta procedente de las composiciones de los poetas como de un espejo. Por ello, expuesta la civil, que no se atreven a condenar, refutan y censuran aquella imagen suya con mayor libertad, para que quienes reconocen las pretensiones de ambas abominen también del propio rostro reflejado en aquella imagen; sin embargo, los propios dioses, al contemplarse, por así decirlo, en el mismo espejo, la aman hasta el punto de ver mejor en una y otra quiénes y cómo son. De ahí que también obligaron a sus adoradores bajo órdenes terribles a que les dedicasen la inmundicia de la teología fabulosa, a que la incluyeran en sus celebraciones, a que le dieran un lugar entre las cuestiones divinas. De ese modo mostraron también de forma totalmente manifiesta que ellos mismos eran espíritus inmundísimos, y convirtieron aquella teología teatral, vil y reprobada, en miembro y parte de esta civil y urbana, excelente y probada, a fin de que, aunque en su totalidad sea vergonzosa y engañosa, y contenga en sí dioses inventados, una de sus partes se halle en los escritos de los sacerdotes, otra en las composiciones de los poetas. Si posee además otras partes, es otra cuestión: en este momento he dejado suficientemente demostrado, en mi opinión, que, según la división de Varrón, tanto la teología urbana como la teatral pertenecen a una sola, la civil. De donde, puesto que ambas se caracterizan por similar infamia y absurdo, por semejante indignidad y falsedad, lejos esté de las personas verdaderamente religiosas esperar de ésta o de aquélla la vida eterna.

Finalmente, el propio Varrón comenzó también a recordar y a enumerar los dioses desde la concepción del ser humano, iniciando su cómputo a partir de Jano[59]. Prolongó esta lista hasta la muerte en la decrepitud de la vejez y cerró el apartado correspondiente a los dioses vinculados al ser humano propiamente dicho con la diosa Nenia, que se canta en los funerales de los ancianos[60]; después empezó a presentar otros dioses vinculados no al propio ser humano, sino a lo relativo al ser humano, como son el alimento y el vestido, y cualquier otro elemento necesario para la vida, mostrando en todos los casos cuál es la función de cada uno y con qué finalidad se le debe suplicar[61]; en todo este meticuloso tratado no presentó ni mencionó a ningún dios al que se deba pedir la vida eterna, única en particular por la que somos cristianos. Por consiguiente, ¿quién es tan

corto de entendimiento que no alcance a comprender que este personaje, exponiendo y presentando tan diligentemente la teología civil, demostrando que es similar a aquella fabulosa, indigna y oprobiosa, y enseñando de forma suficientemente manifiesta que esta misma fabulosa es parte de aquélla, no hacía sino preparar en los espíritus humanos un lugar para aquella natural, que dice que atañe a los filósofos, con tal sutileza que censura la fabulosa, pero no se atreve a censurar la civil, sino que la muestra censurable en su presentación, y así, correctamente reprobadas una y otra a juicio de los perspicaces, sólo queda como digna de ser elegida la natural? De ella se habrá de discutir en su lugar más diligentemente con la ayuda del Dios verdadero.

10

Sin duda, aquella libertad de la que careció Varrón para atreverse a censurar abiertamente esta teología urbana de igual modo que la teatral, tan semejante a ella, no le faltó totalmente, aunque sí en algunos aspectos, a Aneo Séneca, del que descubrimos por algunos indicios[62] que floreció en los tiempos de nuestros apóstoles. Pues la tuvo como escritor, careció de ella en su vida[63]. En efecto, en aquel libro que escribió *Contra las supersticiones*[64], censuró él mismo de forma más profusa y vehemente la teología civil y urbana que Varrón la teatral y fabulosa. Pues al tratar sobre las imágenes dice: «revelan a los inmortales, sagrados e inviolables en la materia más vil e inerte, los revisten con la apariencia de seres humanos, de fieras y de peces, algunos con cuerpos compuestos y sexos mezclados; los llaman divinidades, pero si se aparecieran de súbito tras cobrar vida, se les creería monstruos». Después, algo más adelante, dentro de su alabanza de la teología natural, tras clasificar las opiniones de algunos filósofos, se planteó a sí mismo la siguiente objeción diciendo[65]: «En este punto alguien dice: ¿voy a creer yo que el cielo y la tierra son dioses y que existen unos sobre la luna y otros bajo ella? ¿Voy a aceptar a Platón o al peripatético Estratón[66], uno de los cuales hizo a dios sin cuerpo, el otro sin espíritu?» Y en respuesta a ello dice: «¿Qué? ¿Te parecen más reales los sueños de Tito Tacio, o de Rómulo, o de Tulo Hostilio? Tacio consagró a la diosa Cloacina, Rómulo a Pico y Tiberino, Hostilio a Pavor y Palidez, las más abominables sensaciones humanas, uno de los cuales es el movimiento de la mente aterrorizada, la otra, perteneciente al cuerpo, ni siquiera es una enfermedad, sino un color. ¿Vas a creer más bien en estas divinidades y a recibirlas en el cielo?» ¡Con cuánta libertad sin duda escribió sobre estos ritos cruelmente vergonzosos! Dice: «Uno se amputa las partes viriles, el otro se hace cortes en los brazos. ¿Cuándo temen la ira de los dioses quienes así se hacen merecedores de su favor? Pero, si esto es lo que desean, los dioses no deben ser adorados de ninguna manera. Tan grande es la locura de una mente perturbada y sacada de sus casillas que se busca aplacar a los dioses de un modo en el que ni siquiera

muestran su sevicia las personas más abominables, cuya crueldad se cuenta en las fábulas. Los tiranos desgarraron los miembros de otros, no ordenaron a nadie desgarrarse los suyos. Algunos fueron castrados para el placer de la concupiscencia regia; pero nadie aplicó las manos contra sí mismo para dejar de ser hombre por orden de su señor. Se despedazan a sí mismos en los templos, suplican con sus heridas y su sangre. Si alguien tuviese la posibilidad de observar lo que hacen y soportan, lo encontrará tan deshonroso para las personas honestas, tan indigno de las libres, tan opuesto a las que gozan de cordura que nadie habría de poner en duda que están locos, si fueran pocos los que están locos; ahora el gran número de locos es garantía de cordura».

Además, aquello que recuerda que suele hacerse en el mismísimo Capitolio y que valerosamente considera totalmente inaceptable, ¿quién podría creer que no lo hacen sino burlones y dementes? Pues, tras mofarse de los ritos egipcios porque en ellos se llora a Osiris[67] perdido, pero su posterior encuentro es motivo de gran alegría, y aunque su pérdida y hallazgo sean invenciones, sin embargo aquel dolor y alegría son expresados sinceramente por quienes no perdieron ni encontraron nada, añade: «Esta locura, sin embargo, tiene un tiempo limitado. Resulta soportable enloquecer una vez al año. Llegué al Capitolio, causará vergüenza la pública demencia, oficio que la vana locura se atribuyó a sí misma. Uno presenta los nombres al dios, otro anuncia las horas a Júpiter, uno se ocupa de su baño, otro es su masajista, que imita la acción de ungir con vano movimiento de los brazos. Las hay que arreglan los cabellos a Juno y Minerva (permaneciendo en pie lejos del templo, no sólo de la imagen, mueven los dedos a la manera de las peinadoras), las hay que sostienen el espejo; los hay que invocan a los dioses para sus pleitos, los hay que les ofrecen los sumarios y les exponen su caso. Un docto archimimo, anciano ya decrépito, representaba cada día un mimo en el Capitolio, como si los dioses contemplasen de buen grado a quien el público humano había abandonado. Allí operarios de todo género permanecen ociosos trabajando para los dioses inmortales». Y poco después dice: «Sin embargo, éstos ofrecen al dios un servicio, aunque vano, no vergonzoso ni infame. Se sientan en el Capitolio algunas que creen ser amadas por Júpiter; ni siquiera sienten temor ante la mirada de Juno, la más iracunda, si quieres creer a los poetas».

Esta libertad no la tuvo Varrón; solamente se atrevió a censurar la teología poética, no la civil, que éste refutó. Pero si hacemos honor a la verdad, son peores los templos donde se celebran estos ritos que los teatros donde se fingen. De ahí que Séneca eligió para el sabio un tipo de participación en dichos ritos de la teología civil en la que más bien no los incluyera como parte de su religiosidad interior, sino en la que los finja en sus actuaciones públicas. Pues dice: «Todo esto el sabio lo observará como un mandato de las leyes, no como algo grato a los dioses». Y poco después añade: «¡Cómo es que unimos dioses en matrimonio, y ni siquiera piadosamente, pues se trata de hermanos y

hermanas! Entregamos a Belona a Marte en matrimonio, a Venus a Vulcano, a Salacia a Neptuno. Sin embargo, dejamos a algunos célibes, como si les faltase la alternativa, especialmente cuando hay algunas viudas, como Populonia[68] o Fúlgora[69] y la diosa Rúmina; no me sorprende que a éstas les haya faltado pretendiente. A toda esta oscura muchedumbre de dioses, a la que reunió durante un largo espacio de tiempo una antigua superstición, dice, la adoraremos de tal modo que recordemos que su culto atañe más a la costumbre que a la verdad»[70]. Por consiguiente, ni las leyes ni la costumbre instituyeron en la teología civil nada que fuese grato a los dioses o concerniese a la verdad. Pero éste, al que los filósofos hicieron casi libre, sin embargo, como era un ilustre senador del pueblo romano, rendía culto a aquello que censuraba, hacía lo que reprobaba, adoraba lo que inculpaba. En efecto, la filosofía sin duda le había enseñado algo grande, a no ser supersticioso en el mundo, pero, por respeto a las leyes de los ciudadanos y las costumbres humanas, no ciertamente a representar el papel del actor que finge en el teatro, sino a imitarlo en el templo; esto resultaba tanto más condenable en cuanto que lo que representaba con fingimiento lo representaba con tal verosimilitud que el pueblo creía que lo hacía sinceramente; pues el actor deleita más actuando de lo que engaña mintiendo.

11

Séneca, entre otras supersticiones de la teología civil censura también las instituciones sagradas de los judíos, y sobre todo el sábado, afirmando que guardarlo resulta poco práctico, porque a causa de cada uno de aquellos días intercalados cada siete desperdician casi la séptima parte de su vida permaneciendo ociosos, y muchos asuntos que urgen en el tiempo sufren deterioro por no hacerse en su momento. Sin embargo, no se atrevió a mencionar ni en un sentido ni en otro a los cristianos, ya entonces acérrimos enemigos de los judíos, bien para no alabarlos contra la antigua costumbre de su patria, bien para no censurarlos tal vez contra su propia voluntad. Al hablar acerca de aquellos judíos dice: «Entretanto el modo de vida de este pueblo malvadísimo prevaleció hasta el punto de haber sido acogido ya por todas las tierras; los vencidos dieron leyes a los vencedores»[71]. Realizaba estas afirmaciones con asombro, e ignorando lo que era obra de la voluntad divina, expuso una idea en la que claramente ponía de manifiesto cuál era su sentir sobre el significado de aquellas instituciones sagradas. Pues añade: «Algunos, sin embargo, conocen las causas de su rito; la mayor parte del pueblo lo practica ignorando por qué lo hace»[72]. Pero sobre las instituciones sagradas de los judíos, o bien por qué o bien hasta qué punto fueron instituidas por la autoridad divina, y, más adelante, en el momento en que resultó conveniente, por la misma autoridad fueron abolidas para el pueblo de Dios, al que fue revelado el misterio de la vida eterna, ya hablamos en otras

ocasiones, especialmente cuando disputábamos contra los maniqueos, y en esta obra se ha de tratar en un lugar más oportuno[73].

12

Llegados a este punto, si a alguien no le basta lo dicho en este volumen sobre las tres teologías que los griegos llaman mítica, física y política[74], y en latín por su parte pueden llamarse fabulosa, natural y civil, en el sentido de que no debe esperarse la vida eterna ni de la fabulosa, que también los propios adoradores de los muchos y falsos dioses censuraron muy libremente, ni de la civil, de la que se demuestra que aquélla es parte, y se descubre muy semejante a ella o incluso peor, añada también los abundantes argumentos que se han discutido en los libros anteriores, y sobre todo en el cuarto, acerca de Dios como dador de la felicidad. Pues, ¿a quién sino únicamente a la felicidad deberían encomendarse los seres humanos por la vida eterna, si la felicidad fuese una diosa? Pero, puesto que no es una diosa, sino un don de Dios: ¿a qué Dios sino al dador de la felicidad debemos encomendarnos quienes amamos con piadosa caridad la vida eterna, donde se halla la verdadera y plena felicidad? Pero, a partir de lo dicho, pienso que a nadie conviene dudar de que el dador de la felicidad no es ninguno de estos dioses a los que se rinde culto con tan gran infamia y tales que, si no se les rinde culto de ese modo, se enojan de forma mucho más vergonzosa, y por esto se manifiestan como espíritus inmundísimos. En definitiva, ¿cómo podría dar la vida eterna quien no da la felicidad? Ciertamente llamamos vida eterna a aquella donde la felicidad no tiene fin. Pues si el alma vive en medio de castigos eternos en los que también sufrirán tormento los mismos espíritus inmundos, eso es muerte eterna, no vida eterna. Lo cierto es que no hay mayor y peor muerte que cuando no muere la muerte. Pero, puesto que la naturaleza del alma, porque ha sido creada inmortal, no puede existir sin algún género de vida, su muerte suprema consiste en la privación de la vida de Dios en la eternidad del suplicio. Así pues, la vida eterna, es decir, feliz sin ningún final, sólo la da aquel que da la verdadera felicidad. Puesto que ha quedado demostrado que aquellos a los que rinde culto esta teología civil no pueden darla, no sólo no se les debe rendir dicho culto por estos bienes temporales y terrenales, cosa que pusimos de manifiesto en los cinco libros anteriores, sino mucho menos por la vida eterna, que ha de venir después de la muerte, cuestión que en este único tratamos con la ayuda de aquéllos también. Pero, puesto que la fuerza de una costumbre anquilosada posee unas raíces demasiado profundas, si a alguien le parece que he argumentado de forma insuficiente sobre la necesidad del rechazo y el abandono de esta teología civil, que dirija su espíritu al siguiente volumen que ha de añadirse a éste con la ayuda de Dios.

[1] Salm. 39, 5.

[2] *Vid*. PLATÓN, *Timeo* 40.

[3] *Civ*. IV 11; 21.

[4] VARRÓN, frg. 3 CARDAUNS, citado también en *Civ*. IV 22. Sobre Líber *vid*. nota a *Civ*. IV 11, sobre las linfas *vid*. nota a IV 22.

[5] Esta misma cualidad se atribuye a las ninfas en VIRG., *Ecl*. 3, 9.

[6] *Cf*. *Civ*. IV 22, 17.

[7] Sobre Fortuna barbada *vid*. nota a *Civ*. IV 11.

[8] Sobre el uso de estos términos BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X*…, págs. 564-565 not. compl. 5, indica que *liberalis* entre los paganos se utiliza frecuentemente desde Cicerón para aludir a las artes liberales en oposición a lo servil, sentido que también se da en la lengua eclesiástica, que prohíbe las actividades serviles los domingos y festivos. *Saecularis* en la lengua profana es todo lo que sucede cada cien años, mientras que en la eclesiástica es aquello que se opone a lo mundano, pues *saeculum* traduce el griego *aión*, que a su vez traduce el hebreo *olam*.

[9] CIC., *Acad. post*. III.

[10] *Ibid*.

[11] TER. MAUR., *De metris, v*. 2.846. Terenciano Mauro es autor de tres poemas didácticos: *De litteris, de syllabis, de metris*, recogidos en *Gramm. Lat*. VI, ed. KEIL, págs. 325-413, cuya cronología plantea dudas a los estudiosos, que suelen situarlos después de 150 a. C.

[12] VARRÓN, frg. 2a CARDAUNS. Sobre la decadencia de la religión romana a fines de la República *vid*. CIC., *Nat. deor*. II 9, *Leg*. II 33. Sobre L. Cecilio Metelo, cónsul en dos ocasiones y dictador en una, vencedor de los cartagineses en Panormo, y del que cuenta la leyenda que quedó ciego tras salvar la imagen de Palas del incendio del templo de las vestales que se produjo en 241 a. C., *vid*. entre otros O. LEUZE, «Metellus caecatus», *Philol*. 64 (1905), 95-115.

[13] Como indica HAGENDAHL, *Augustine*…, págs. 589-601, ésta es la fuente por la que conocemos la estructura de los *Libri antiquitatum* de Varrón. El esquema ofrecido probablemente no fue elaborado por Agustín, sino realizado por el propio Varrón a modo de introducción. CARDAUNS así lo reconoce e incluye este texto en el frg. 4 de su edición (*vid*. además AG., *Civ*. VII 1).

[14] Sobre este colegio sacerdotal, *vid*. nota a *Civ*. III 18.

[15] Sacerdotes encargados de la consulta de los auspicios y de realizar inauguraciones de ciudades o templos. Su presencia se remonta a los orígenes de Roma. En principio eran tres, en época de César llegan a 17. A partir de Augusto el Emperador podía nombrar a cuantos considerase oportuno. Aunque forman un colegio, son independientes entre sí. Eran elegidos mediante cooptación, es decir, que cuando quedaba una vacante dos de los restantes presentaban un candidato que debía ser aceptado por el resto de los miembros del colegio y dicha elección se ratificaba en los comicios por tribus. Se trata de un sacerdocio vitalicio y compatible con el ejercicio de las magistraturas civiles. *Vid*. WISSOWA, *RE* II, cols. 2313-2344.

[16] Este colegio sacerdotal fue fundado por Tarquinio el Soberbio según DIONISIO de HALICARNASO, IV 62. En un principio estaba formado por dos miembros, que fueron aumentando en número hasta llegar a los 15 con Sila. Se elegían por cooptación, aunque con el tiempo, como en el caso de otros sacerdocios, la elección debió ser ratificada por el pueblo. Se encargaban de la custodia, consulta e interpretación de los libros sibilinos, a los que se recurría en épocas de crisis y ante determinados prodigios, en busca de formas de expiación —*lectisternia, supplicationes, ludi*, introducción de cultos extranjeros, etc.—. Según la tradición, en época del rey Tarquinio la sibila de Cumas llegó a Roma con nueve libros que ofreció a dicho rey a cambio de 300 áureos.

Ante su negativa quemó tres de ellos, exigiendo la misma cantidad por los restantes. Al oponerse el rey a comprarlos quemó otros tres, de modo que los tres que quedaron fueron comprados finalmente por 300 áureos. Dichos libros se guardaron en el templo de Júpiter Capitolino hasta el año 83 a. C. en que se incendió y se perdieron, ante lo cual Sila trató de recopilar y seleccionar las profecías de las sibilas. *Vid*. RADKE, *RE* XXIV, cols. 1114-1148.

[17] VARRÓN, frg. 5 CARDAUNS. Sobre la prioridad dada a las cuestiones humanas en Varrón *vid*. L. GERSCHEL, «Varron logicien», *Latomus* 17 (1958), 65-72, que explica que también en VARRÓN, *Ling*. V 80-94, '*de hominibus*', se da prioridad a los magistrados antes que a los sacerdotes.

[18] *Ibid*.

[19] *Ibid*.

[20] VARRÓN, frg. 12 CARDAUNS *apud* AG., *Civ*. IV 31.

[21] VARRÓN, frg. 7 CARDAUNS, también en TERT., *Nat*. II 1, 9-11. *Cf*. *Civ*. IV 27, VI 12.

[22] BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…*, pág. 566, not. compl. 9, indica que estos términos presentan un sentido diferente, *fabulosus* significa «de fábula» mientras que *fabularis* es «que no existe salvo por las fábulas». Para Agustín *fabularis* resultaba más apropiado, pero, dado su raro empleo entre los latinos, utiliza *fabulosus*.

[23] Se trata de los nacimientos de Minerva, Baco y Venus respectivamente.

[24] VARRÓN, *ibid*.

[25] VARRÓN, frg. 8 CARDAUNS, *cf*. TERT., *Apol*. 47, 5, *Nat*. II 1, 13, II 2, 7.

[26] VARRÓN, frg. 9 CARDAUNS.

[27] VARRÓN, frg. 10 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VI 6.

[28] La lectura que ofrecen los manuscritos en este punto es *propiis*, seguida en la última edición de DOMBART-KALB, base de la presente traducción. Sin embargo, se han propuesto diversas conjeturas, como la de *populis*, que aparece en la segunda y tercera edición de la obra que llevó a cabo DOMBART en Leipzig, 1877 y 1905-1908, y que es la seguida por CARDAUNS para el texto varroniano y por mí misma. Sobre los problemas que plantea el texto *vid*. CARDAUNS, *M. Terentius Varro…*, vol. II, pág. 144.

[29] VARRÓN, frg. 11 CARDAUNS. Según BOYANCÉ, «Sur la théologie…», 62-63, Varrón en este pasaje hace un uso original de la distinción entre las tres teologías, pues no rechaza ni la de los poetas ni la de los filósofos. La teología civil representaría la conciliación entre la poética, que peca por defecto y la de los filósofos, que lo hace por exceso, aunque, como Escévola, pone el acento en la civil.

[30] VARRÓN, frg. 19 CARDAUNS, citado también en *Civ*. IV 32.

[31] VARRÓN, frg. 11 CARDAUNS.

[32] VARRÓN, frg. 199 CARDAUNS. *Vid*. además *Civ*. IV 8. Cf. TERT., *Nat*. II 15, 5, ARNOB., *Nat*. IV 9, 11, 12.

[33] VARRÓN, frg. 71 CARDAUNS. La nodriza de Júpiter, que lo amamantó en el monte Ida, en Creta, ocultándolo de su padre Crono, se llamaba Amaltea, según unas versiones una cabra, según otras una ninfa dueña de la cabra que proporcionaba la leche para el pequeño dios. *Vid*. además ARNOB., *Nat*. IV 21.

[34] Filósofo griego originario de Mesene de cuya vida se sabe poco. Vivió durante el s. IV a. C. y murió en 297 a. C. Se le conoce por dar una interpretación racional y alegórica de la teología pagana. Amigo del rey Casandro, que le encargó la exploración del mar Rojo, publicó su obra principal, *Hierá Anagraphé* en 280 a. C. Fue traducida por Enio como *Euemerus sive historia sacra*. La obra considera que los dioses son en realidad seres humanos extraordinarios elevados al Olimpo por la imaginación popular. Testimonios cristianos sobre Evémero y sus teorías pueden verse en TERT., *Apol*. X 3-4, MIN. FÉL., 21, ARNOB., *Nat*. IV 29, LACT., *Inst*. I 13-15, etc. Sobre el evemerismo en Roma *vid. Civ*. IV 27 n.

[35] VARRÓN, frg. 71 CARDAUNS. La interpretación del término epulones plantea ciertos problemas. BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…*, págs. 566-567, not. compl. 11, basándose en Festo 193 (68), indica que el término *epulo* designa habitualmente al sacerdote encargado de preparar la comida sagrada, *epulum*. J. PERRET, *La cité de Dieu*, t. II, pág. 39, le da otro sentido, el de dios que asiste a un banquete, pero como indica

BARDY, los tres raros ejemplos en que se da ese uso, CIL I^2, 2; 988; VI 522, se refieren a ocasiones en que se sirve el banquete a un solo dios y Agustín evoca un banquete colectivo, por lo que en este caso, en su opinión, el término tendría el sentido familiar de 'glotones', como en CIC., *Att*. II 7, 3, y APULEYO, *Met*. II 19. C. SALLES, *Saint Augustin, La cité de Dieu*, París, 2000, pág. 1149, n. 4, plantea la posibilidad de que se produjera una confusión en Agustín entre el sacerdocio de los *Septemviri epulones y* los dioses que participaban en el *epulum* que ofrecían en honor de Júpiter. Sobre los *septemviri epulones vid*. KLOTZ, *RE*, IIA, cols. 1552-1553; y sobre *epulo* como sobrenombre de Júpiter *vid*. G. WISSOWA, *RE* VI col. 265.

[36] Según HAGENDAHL, *Augustine*…, pág. 591, este relato, tomado de Varrón (frg. 220 a CARDAUNS), ha sido reelaborado por Agustín a fin de dotarle de un ritmo prosístico mixto propio de su época, en el que la cantidad silábica y el acento se combinan. Indica además que en la prosa de los fragmentos conservados de Varrón no se observa ningún tipo de ritmo. Sobre *Acca Larentia* o *Larentina, vid*. G. WISSOWA, *RE* I, cols. 131-134. La historia del templo de Hércules aparece en PLUT., *Rom* V; MACR., *Sat*. I 10, 12. Las *Larentalia* se celebraban el 23 de diciembre, festividad en la que el *flamen quirinalis* ofrecía un sacrificio a *Larenta* o *Larunda*, antigua divinidad funeraria, en torno a la cual se crea la leyenda *de Acca Larentia* que aquí se narra.

[37] Según la mitología, Prosérpina, hija de Ceres, fue raptada por Plutón, dios de los infiernos. Tras una ardua búsqueda por parte de su madre, Júpiter insta a Plutón a que la restituya, pero en ese momento era imposible, pues ya había probado alimento en el infierno, un grano de granada, lo que la vinculaba a ese lugar. Finalmente, Júpiter decide que debía pasar una parte del año en la tierra y otra en el infierno. *Vid*. además la descripción de estos ritos que da LACTANCIO en *Inst*. I 21, 24, donde los compara con los de Osiris.

[38] Sobre Atis y estos sacerdotes *vid*. nota a *Civ*. II 7.

[39] BARDY, *La cité de Dieu*, pág. 568, not. compl. 14, pág. 568, señala que durante la festividad de las *Floralia*, a las que parece referirse Agustín, en las representaciones en honor de la diosa en un momento dado salen a escena cortesanas para suplir a las actrices. Cf. TERT., *Spect*. XVII, LACT., *Inst*. I XX, *Schol. Iuv*. VI 210. Sobre la inmoralidad de estas celebraciones *vid*. AG., *Cons. evang*. I 33, 51, WISSOWA, *RE* VI, col. 2751.

[40] Alusión a la *thymele*, altar consagrado a Baco en la *orchestra* del teatro griego, en torno a la cual el coro ejecutaba sus danzas. El teatro romano no poseía orquestra ni altar, pero se toma el adjetivo *thymelicus* para designar lo relativo al teatro. Antes de Agustín fue empleado por Apul., *Apol*. XIII.

[41] VARRÓN, frg. 247 CARDAUNS. *Vid*. además TERT., *Nat*. II 12, 17. Sobre Saturno *vid*. J. ALBRECHT, *Saturnus*, tesis, Halle, 1943.

[42] *Vid. Civ*. VII 19, que cita a VARRÓN, frg. 242 CARDAUNS. Sobre la explicación del nombre a partir de *satus* 'siembra, simiente' *vid*. VARRÓN, *Ling*. V, 64, Cic., *Nat*. II 64, FEST. 186, MACR., *Sat*. I 10, 20. ERNOUT-MEILLET, *s. v. Saturnus*, indican que se trata de una etimología popular y apuntan la posibilidad de un origen etrusco para esta divinidad.

[43] VARRÓN, frg. 93 CARDAUNS, *vid*. además AG., *Civ*. VII 2, 3, IV 11. Según E. SÁNCHEZ, *Aristóteles, Reproducción de los animales*, Madrid, 1994, pág. 84, n. 88, la idea de la existencia de un semen masculino y otro femenino se hallaba muy extendida en la Antigüedad, estando presente en los tratados hipocráticos—*Sobre la generación* 4, 5, 6, 7, 8, *Enfermedades de las mujeres* I 8, 17, etc.— y la teoría parece tener su origen en los presocráticos. Sin embargo, Aristóteles, como puede verse en el citado tratado (721a-730b, 735a-737b) creía que macho y hembra generaban fluidos diferentes, concretamente el esperma y la sangre menstrual, que no era sino esperma imperfecto, aunque necesario para la concepción. Sobre este tipo de cuestiones *vid*. además LACT., *Opif*. 12, 6. Sobre Líber y Líbera *vid*. nota a *Civ*. IV 11.

[44] En el *Senatus consultum de Bacchanalibus* de 186 a. C. (*CIL* I^2 581). *Vid*. Liv., XXXIX 8, 18.

[45] VARRÓN, frg. 47 CARDAUNS. CIC., *Nat*. II 71-72 también distingue entre *religio y superstitio*, pero su explicación difiere de la de Varrón, pues define *superstitio* como el comportamiento de aquellos que multiplican en exceso sus plegarias a los dioses para que sus hijos sobrevivan (*superstites*, estableciendo una relación etimológica entre ambos términos, probablemente de origen popular como indican ERNOUT-MEILLET, *s. v. supersto*), mientras que *religio* se relaciona con *relegere* (releer), es decir, con quienes se ocupan con celo de las cuestiones religiosas. Sobre estos conceptos *vid*. S. CALDERONI, «Superstitio», *ANRW* I 2, Berlín, 1972, págs. 377-396. Entre los cristianos *vid*. LACT., *Inst*. IV 28, que sigue esencialmente a Cicerón.

[46] Dios de los bosques, a veces confundido con Fauno, e identificado con el griego Pan. Su culto se asociaba al de los lares domésticos y al de Marte. Se ocupaba de la custodia de los mojones que delimitaban los campos. En VIRGILIO, *Geórg*. I 20, aparece en una lista de dioses agrestes y en II 493 acompaña a Pan. CATÓN, *Agr*. 83, lo asocia a Marte. Sobre Silvano *vid*. además WISSOWA, *Römische*…, págs. 208-219, KLOTZ, *RE* III A, cols. 117-125.

[47] VARRÓN, frg. 111 CARDAUNS. Sobre Pilumno *vid*. V. BLUMENTHAL, *RE* XX, cols. 1369-1372, SERV., *Aen*. IX 4., ISID., *Orig*. IV 11, 5. Intercidona y Deverra sólo aparecen en este pasaje. Sobre Intercidona *vid*. G. WISSOWA, *RE* IX, col. 1608, V. BLUMENTHAL, *RE* XX, col. 1371. Sobre Deverra *vid*. AUST, *RE* V, cols. 260-261.

[48] VARRÓN, frg. 146 CARDAUNS, también en *Civ*. IV 11.

[49] VARRÓN, frg. 147 CARDAUNS. Sólo aquí atestiguado. En el frg. 117 aparece Domiduca como sobrenombre de Juno. Sobre Domiduca *vid*. AUST, *RE* V col. 1301, TERT., *Nat*. II 11.

[50] VARRÓN, frg. 148 CARDAUNS. Sólo aquí atestiguado. *Vid*. AUST, *RE* V, col. 1520.

[51] VARRÓN, frg. 149 CARDAUNS. Sólo aquí atestiguada. *Vid*. KROLL, *RE* XIV col. 1360.

[52] Se trata de los tres jóvenes que acompañaban a la recién casada a casa de su esposo.

[53] VARRÓN, frg. 155 CARDAUNS. Según BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X*…, pág. 570, not. compl. 19, Agustín alude a una etimología que relaciona a Venus con *vis —vid*. además Varrón, *Ling*, V 10: *vinctionis vis Venus*—, mientras que en otros textos se relaciona con *venire*, como en CIC., *Nat*. II 69. Pero según ERNOUT-MEILLET, s. v. *venus*, estas etimologías son falsas y el nombre de Venus procede de una raíz indoeuropea que significa ‘amar’, ‘desear’.

[54] VARRÓN, frg. 150 CARDAUNS. *Vid*. además AG., *Civ*. IV 11, BUCHNER, *RE* IX. A, col. 194.

[55] Varrón, frg. 152 CARDAUNS, *cf*. TERT., *Nat*. II 11, 12. Sólo aquí atestiguado. *Vid*. MARBACH, *RE* IV A, col. 479.

[56] VARRÓN, frg. 153 CARDAUNS. Cf. TERT., *Nat*. II 11, 12. *Vid*. EHLERS, *RE* XXII, col. 1836.

[57] VARRÓN, frg. 154 CARDAUNS. Cf. TERT., *Nat*. II 11, 12, ARNOB., *Nat*. IV 7. *Vid*. EHLERS, *RE* XIX, col. 1060. Pertunda deriva de *pertundo*, agujerear, horadar.

[58] Esta función es atribuida a Tutunus en ARNOBIO, *Nat*. IV 7; IV 11.

[59] Sobre Jano *vid*. nota a III 9.

[60] VARRÓN, frg. 162 CARDAUNS. Nenia era la diosa de las lamentaciones fúnebres [FESTO, 279 (154-6) y ARNOB., *Nat*. IV 7], pero el término designa además el canto fúnebre. Aquí Agustín comete un error pues las nenias no cantaban el elogio de una diosa sino del difunto. *Vid*. además KROLL, *RE* XVI, col. 2392.

[61] VARRÓN, frg. 88 CARDAUNS, *cf*. TERT., *Nat*. II 11, 2.

[62] BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X*…, pág. 571, not. compl. 21, indica que Agustín parece aludir aquí a la supuesta correspondencia entre Séneca y San Pablo, que hoy puede consultarse en la edición de Cl. W. BARLOW, *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (quae vocantur)*, Roma, 1938. Sin embargo, J. OROZ, «Séneca y San Agustín. Estudio comparativo de fuentes e influencias», en *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, 1988, págs. 115-141. [=*Augustinus* 10 (1965), 295-325], esp. 130, no ve en el texto alusión alguna a las famosas cartas.

[63] Según P. MASTANDREA, *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia, 1988, págs. 76-77, Agustín es el único autor cristiano de la Antigüedad tardía que muestra una clara aversión hacia Séneca. A pesar del juicio favorable de tantos predecesores ilustres, de la creencia en su relación epistolar con San Pablo y del contexto apologético que le invitaba a recoger los frutos de la polémica senecana contra la superstición y la idolatría, su valoración del personaje es fría y demoledora, como soberbio y vacuo emblema del anhelo estoico de la autosuficiencia humana. HAGENDAHL, *Augustine*…, págs. 676-677, considera la actitud de Agustín hacia Séneca enigmática, frente al predicamento del que gozaba entre otros autores cristianos. Lo menciona en escasas ocasiones de un modo en el que trata de aparentar que no lo conoce bien. J. OROZ, «Séneca y San Agustín…», ofrece un panorama general de la influencia de Séneca en los autores cristianos, para más adelante comentar su presencia en el *De beata vita*, las *Confesiones*, el *De civitate Dei* y otras obras de Agustín. Al analizar el presente

texto observa un simple reproche ante el hecho de que Séneca no se hubiera atrevido a renunciar a la religión pagana, sin que se aluda en absoluto a las acusaciones tradicionales contra su modo de vida presentes en autores clásicos como Tácito o Dión Casio, y señala otros textos agustinianos favorables al personaje, como *Civ*. VI 11.

[64] Tratado hoy perdido y que, aparte de una mención en DIOM. *Gramm. Lat*, I, ed. KEIL, pág. 379, y el testimonio dudoso de TERT., *Apol*. XII, se conoce sólo por este pasaje. Las citas son comentadas por HAGENDAHL, *Augustine*…, págs. 677-678, que resalta la idea de que Agustín no acepta la excesiva laxitud de Séneca ante la contraposición entre las ideas expresadas en la obra y su forma de actuar.

[65] VARRÓN, *Log. Cur*. VE, SÉN., *De superstitione*, frg. 32, ed. F. HAASE, *L. Annaei Senecae opera quae supersunt, supplementum*, Leipzig, 1902.

[66] Se trata de Estratón de Lámpsaco, hijo de Arcesilao y discípulo de Teofrasto, a quien sucedió en el Liceo desde 288/ 287 o 287/286 a. C. Se le conocía por el sobrenombre de 'físico' por haberse ocupado esencialmente de cuestiones de filosofía de la naturaleza. Fue preceptor de Tolomeo Filadelfo.

[67] Dios egipcio, esposo de Isis, que fue muerto por Seth, su hermano, y despedazado en catorce partes que fueron escondidas en distintos lugares. Isis se ocupó de buscarlas y reunirlas, rindiendo honores fúnebres a cada una de ellas. Una vez que lo hubo logrado lo resucitó. El «Hallazgo de Osiris» se celebraba en Roma del 26 de octubre al 3 de noviembre (*vid*. APUL., *Met*. XI 27-30). Sobre la extensión de estos cultos en Roma *vid*. TURCAN, *Los cultos orientales*…, págs. 79-128. Descripciones de estos ritos pueden verse también entre los apologetas cristianos como LACTANCIO, *Inst*., I 21, 19-23, o MINUCIO FÉLIX 27, 1, que erróneamente consideran a Osiris hijo de Isis.

[68] Diosa que protegía de la devastación. Más habitualmente sobrenombre de Juno, citado en MACROBIO, *Sat*. III 11, 6, y en la epigrafía. *Vid*. G. RADKE, *RE* XXII, cols. 95-100, ERNOUT-MEILLET, *s. v. populo*, 'devastar' donde se indica que la relación etimológica con este verbo es de carácter popular, ya que derivaría de *populus*.

[69] Diosa de los rayos. *Vid*. WISSOWA, *RE* VII, col. 228.

[70] VARRÓN, *Log. Cur*. Ve, SÉN., *De superstitione*, frgs. 38-39 HAASE.

[71] SÉN., *De superstitione*, frg. 42 HAASE.

[72] SÉN., *De superstitione*, frg. 43 HAASE.

[73] Cf. *Civ*. XVII 3-20.

[74] VARRÓN, frg. 6 CARDAUNS.

LIBRO VII

SUMARIO

PREFACIO

En mi propósito de desterrar y extirpar con mayor tenacidad las antiguas y depravadas opiniones enemigas de la verdadera piedad, que un error duradero del género humano instauró profunda y enconadamente en los espíritus sombríos, y en mi cooperación, en la medida de mis posibilidades y contando con la ayuda de Dios, con la gracia de Aquel que, como Dios verdadero, posee este poder, deberán soportarme con paciencia y ecuanimidad los ingenios más prestos y mejores, para quienes bastan sobradamente para dicho propósito los libros anteriores, y no considerar superfluo para otros lo que ya creen innecesario para ellos. Una cuestión de enorme importancia se

dilucida cuando se proclama que la divinidad verdadera y auténticamente santa, aunque nos proporcione los apoyos necesarios para esta frágil existencia que ahora vivimos, debe ser buscada y merece que se le rinda culto, no por causa del humo transitorio de la vida mortal, sino por la vida feliz que no es otra sino la eterna.

1

Aquel a quien todavía no haya convencido el libro sexto, que acabamos de concluir, de que esta divinidad o, mejor dicho, deidad (pues ya no causa reparo entre los cristianos utilizar este término para traducir del griego más fielmente lo que sus hablantes llaman *theóteta)*[75], de que esta divinidad, pues, o deidad, no se halla en la teología que llaman civil, expuesta por Marco Varrón en dieciséis libros[76], es decir, que no se alcanza la felicidad de la vida eterna por medio del culto a unos dioses tales cuales han sido instituidos por las ciudades y del modo en que dicho culto ha sido instituido, tal vez cuando haya leído éste no necesitará más respecto a la resolución de este problema. En efecto, puede suceder que alguien considere que al menos se debe rendir culto por la vida feliz, que no es otra sino la eterna, a los dioses selectos y principales a los que Varrón incluyó en el último volumen, de los cuales hemos hablado poco. En este punto no voy a retomar lo que dice Tertuliano tal vez con más sentido del humor que exactitud: Si los dioses se eligen como las cebollas, sin duda los que quedan merecen ser rechazados[77]. No digo eso: pues veo que también entre los selectos se escogen algunos para algo más grande y excelente, así como en la milicia, una vez elegidos los reclutas, también se escogen algunos entre ellos para alguna misión más importante; y cuando en la iglesia se eligen aquellas personas que han de dirigirla, no se rechaza en absoluto a los restantes, declarándose merecidamente elegidos a todos los buenos fieles. Se eligen para un edificio piedras angulares[78], sin rechazarse las restantes que se asignan a otras partes de la construcción. Se eligen uvas para comer, y no se rechazan otras que dejamos para beber. No hay necesidad de citar muchos ejemplos estando clara la cuestión. Por lo cual, no porque se hayan elegido a algunos dioses entre muchos debe vituperarse al que escribió, o a sus adoradores o a los propios dioses, sino más bien debe señalarse quienes son éstos y para qué propósito parecen haber sido escogidos.

2

Éstos son los dioses que Varrón[79] en la composición de un solo libro destaca como selectos: Jano, Júpiter, Saturno, Genio[80], Mercurio, Apolo, Marte, Vulcano, Neptuno, Sol, Orco[81], el padre Líber, Telus, Ceres, Juno, Luna, Diana, Minerva, Venus, Vesta; del total de éstos, poco más o menos veinte, doce son varones, ocho féminas[82]. ¿Se llaman

estas divinidades selectas a causa de la mayor importancia de sus funciones en el mundo o porque se dieron más a conocer a los pueblos y se les rindió mayor culto? Si es porque en el mundo administran las obras más importantes, no debimos encontrarlos entre aquella multitud de divinidades casi plebeya asignada a pequeños trabajillos. Pues en primer lugar el propio Jano, cuando se concibe un nuevo ser[83], punto de partida en el que dan comienzo todas aquellas labores minuciosamente distribuidas a divinidades diminutas, abre la entrada para la recepción del semen. Allí está también Saturno a causa del propio semen[84]; allí Líber, que libera al varón del semen expelido; allí Líbera, a la que también identifican con Venus, que concede a la mujer este mismo beneficio: la liberación del semen expelido[85]. Todos éstos pertenecen al conjunto de aquellos que se llaman selectos. Pero allí está también la diosa Mena[86], que preside el flujo menstrual, aunque hija de Júpiter, sin embargo plebeya. Y esta parcela del flujo menstrual el mismo autor en su libro *Sobre los dioses selectos* la asigna a la propia Juno, reina entre los dioses selectos, y aquí en calidad de Juno Lucina preside con la misma Mena, su hijastra, la citada hemorragia[87]. Allí se hallan también no sé qué dos oscurísimos Vitumno y Sentino[88], de los cuales uno ofrece la vida al feto, el otro el sentido[89]. Y, sorprendentemente, conceden mucho más, aun siendo tan oscuros, que tantos dioses distinguidos y selectos. Pues ciertamente sin vida y sentido, ¿qué es todo lo que se gesta en el útero de la mujer, sino un no sé qué sin valor alguno, comparable al barro y el polvo?

3

Así pues, ¿qué motivo impulsó a tantos dioses selectos a desempeñar estos trabajos sin importancia, cuando son superados en el reparto de esta munificencia por Vitumno y Sentino, a los que 'esconde una oscura fama'[90]? En efecto, el selecto Jano proporciona la entrada y, por así decirlo, la puerta al semen[91]; el selecto Saturno proporciona el propio semen[92]; el selecto Líber proporciona a los varones la emisión del mismo semen, Líbera, que es Ceres o Venus, proporciona esto mismo a las mujeres[93]; la selecta Juno, y no ella sola, sino con Mena, hija de Júpiter, proporciona los flujos menstruales para el crecimiento de lo que ha sido concebido[94]; mientras Vitumno, oscuro y desconocido, confiere la vida, y Sentino, oscuro y desconocido, el sentido[95], dones ambos que son tanto más importantes que los anteriores cuanto los mismos son superados por la inteligencia y la razón. En efecto, del mismo modo que aquellos seres que razonan y gozan de inteligencia son sin duda mejores que aquellos que viven y sienten sin inteligencia y raciocinio como el ganado, así también aquellos que están dotados de vida y sentido con razón son preferidos a aquellos que ni viven ni sienten[96]. Así pues,

Vitumno, vivificador, y Sentino, dador del sentido, debieron ser tenidos entre los dioses selectos con más razón que Jano, que abre paso al semen, y Saturno, dador o sembrador del mismo, y Líber y Líbera, que lo mueven o lo emiten; todo este semen no merecería ser tenido en consideración a no ser que alcanzara la vida y el sentido, dones selectos que no son otorgados por dioses selectos, sino por unos desconocidos y olvidados ante la dignidad de éstos. Y si se replica que Jano tiene la potestad sobre todos los comienzos, y, por ello, también se le atribuye no sin razón la apertura destinada a la concepción, Saturno la tiene sobre todo el semen, y por eso no se puede separar tampoco de su actividad la propagación de los seres humanos, Líber y Líbera sobre su emisión, y por ello también presiden aquellas cuestiones que atañen a la reproducción humana[97], Juno sobre todo lo que ha de purificarse y nacer, y por ello no falta a las purificaciones de las mujeres y a los nacimientos de los seres humanos[98], piensen cuál es su respuesta sobre Vitumno y Sentino, si pretenden que también estos mismos tengan potestad sobre todos los seres que viven y sienten. Y si están de acuerdo, tengan en cuenta cuánto más elevada será la posición en que habrán de colocarlos. Pues nacer de semillas es algo que se produce en la tierra y de la tierra; pero consideran que vivir y pensar también es propio de los dioses celestes. Y si dicen que Vitumno y Sentino únicamente poseen atribuciones sobre aquello que se desarrolla en la carne y se apoya en los sentidos, ¿por qué no es aquel dios que hace que todo viva y sienta el que proporciona también vida y sentido a la carne, otorgando en su actividad universal este don también a los partos? ¿Y qué necesidad hay de Vitumno y Sentino? Y si aquel que preside universalmente la vida y los sentidos ha confiado a éstos en calidad de sus siervos estas cuestiones carnales como si fueran las últimas e inferiores, ¿acaso aquellos selectos se vieron tan privados de servidumbre que ni siquiera ellos mismos encontraban a quienes encomendárselas, sino que con toda su nobleza, que les hace parecer dignos de ser escogidos, se veían obligados a realizar su labor junto con los plebeyos? Juno es selecta y reina[99], «y esposa y hermana de Júpiter»[100]; sin embargo, ésta es la Iterduca para los niños, y realiza su labor con las diosas Abeona y Adeona, de oscurísimo linaje. Allí situaron también a la diosa Mente, para que proporcionase una buena disposición de ánimo a los niños[101], y ésta no se coloca entre los selectos, como si se pudiera proporcionar algo mejor al ser humano; en cambio se coloca a Juno, porque es Iterduca y Domiduca[102], como si tomar el camino y ser llevado a casa fuera de algún provecho si no se tiene una buena disposición de ánimo. A la diosa encargada de dicha cualidad los que se ocupaban de realizar la selección en modo alguno la situaron entre las divinidades selectas. Ésta, sin duda, debía ser preferida a Minerva, a la que entre estas obras menores atribuyeron la memoria de los niños[103]. ¿Quién puede dudar, pues, que es mucho mejor tener una buena disposición de ánimo que una memoria todo lo extraordinaria que se quiera? En efecto, nadie que tenga una buena disposición de ánimo es malo, pero algunos pésimos

poseen una memoria prodigiosa, y son tanto peores cuanto menos pueden olvidar sus malos propósitos. Y, sin embargo, Minerva se halla entre los dioses selectos; en cambio la turba vil ocultó a la diosa Mente. ¿Qué puedo decir de la Virtud? ¿Qué de la Felicidad? Acerca de ellas ya hablamos con profusión en el libro cuarto[104]; a éstas, aun considerándolas diosas, no quisieron darles un puesto entre los dioses selectos, que sí concedieron a Marte y a Orco, el uno productor de muertes[105], el otro su receptor.

Así pues, al observar que en estas diminutas tareas minuciosamente repartidas entre muchos dioses, incluso los propios dioses selectos realizan su trabajo en paridad, como si el senado se mezclara con la plebe, y al descubrir que algunos dioses, que en modo alguno se consideraron dignos de ser escogidos, administran asuntos más importantes y provechosos que aquellos que se llaman selectos, queda pensar que fueron designados selectos y principales no a causa de la mayor relevancia de sus funciones en el mundo, sino porque tuvieron la fortuna de adquirir mayor popularidad entre las gentes. De donde dice también el propio Varrón que a algunos dioses padres y diosas madres, así como a los humanos, les tocó en suerte carecer de fama[106]. Por consiguiente, si la Felicidad no debió hallarse entre los dioses selectos tal vez porque alcanzaron esta notoriedad no por sus méritos, sino por azar, al menos debería colocarse entre ellos o, aún mejor, por delante de ellos, a la Fortuna, diosa de la que dicen que concede sus dones a cada cual, no según una disposición lógica, sino al azar, según toca. Ésta debió ocupar la posición más prominente entre los dioses selectos, entre los cuales demostró principalmente su poder, puesto que vemos que han sido elegidos no por su especial virtud, no por su sensata felicidad, sino, según piensan de ella sus adoradores, por el poder temerario de la Fortuna. Pues Salustio, elocuentísimo varón, tal vez puso también su atención en los dioses cuando decía: «Pero sin duda la fortuna domina en todas las cuestiones; ésta da relieve u oscuridad a todos los seres más según su antojo que conforme a los auténticos méritos»[107]. En efecto, son incapaces de descubrir la causa de por qué fue celebrada Venus y oscurecida la Virtud, cuando éstos divinizaron el poder de ambas y sus méritos no resultan comparables. O si mereció alcanzar notoriedad aquello que persigue un mayor número de personas, pues son más los que buscan a Venus que a la Virtud, ¿por qué es celebrada la diosa Minerva y oscurecida la diosa Pecunia?[108] porque en el género humano seduce a más la avaricia que la pericia, y entre los mismos dotados de alguna habilidad raramente encontrarás a una persona que no considere su arte vendible por una recompensa pecuniaria, y siempre se tiene en mayor estima el fin por el que se hace algo que lo que se hace a causa de dicho fin. Por consiguiente, si esta selección de dioses fue realizada por el criterio de una multitud insensata, ¿por qué la diosa Pecunia no ha sido preferida a Minerva, ya que son muchos los artesanos que trabajan por dinero? Pero si esta distinción es de unos pocos sabios, ¿por qué no ha sido preferida la Virtud a Venus, ya que la razón la prefiere con mucho? Al menos, sin duda, como dije, la propia Fortuna,

que, según piensan los que le conceden las máximas atribuciones, domina en todas las cuestiones y da relieve u oscuridad a todos los seres más según su antojo que conforme a los auténticos méritos, si tanto poder tuvo, incluso sobre dioses, que con su temerario juicio daba relieve u oscuridad a los que le placía, debería tener el lugar más alto entre los selectos, pues también sobre los mismos dioses goza de un poder tan extraordinario. ¿Acaso debe pensarse que también la propia fortuna no tuvo otra cosa sino la mala fortuna de no poder estar allí? Por consiguiente fue adversa para sí misma al no haber alcanzado renombre mientras hacía a otros famosos.

4

Por otra parte, cualquier persona deseosa de distinción y de fama felicitaría a estos dioses selectos y los llamaría afortunados, si no viese que son selectos más para su deshonra que para su gloria. Pues la propia oscuridad protegió a aquella ínfima turba para que no fuera cubierta de oprobios. Ciertamente nos reímos cuando los vemos distribuidos en funciones repartidas entre los mismos por la fantasía de las opiniones humanas, como arrendatarios menores de impuestos o como orfebres en la Calle de los Plateros[109], donde un solo vasito, para que quede perfecto, pasa por muchos artesanos, pudiendo ser terminado solamente por uno de especial habilidad. Pero no se creyó que debiera actuarse de otro modo respecto a la multitud de operarios sino de forma que cada uno aprendiera rápida y fácilmente una parcela individual del arte, para que no todos se vieran obligados a alcanzar la perfección en su totalidad de forma lenta y dificultosa. Sin embargo, apenas se encuentra alguno entre los dioses no selectos que haya arrastrado una fama nefasta por algún crimen; y apenas se halla alguno entre los selectos que no haya recibido contra sí una marca de notable infamia. Éstos descendieron a los humildes trabajos de aquéllos, aquéllos no llegaron a los crímenes supremos de éstos. De Jano ciertamente no me resulta fácil recordar nada que tenga que ver con el oprobio. Y tal vez fue de tal índole que vivió inocentemente y alejado de crímenes y afrentas. Amablemente acogió a Saturno en su huida[110]; repartió el reino con su huésped, para fundar también ciudades propias, éste Janículo, aquél Saturnia[111]. Pero éstos, que ansían toda clase de infamias en el culto a sus dioses, al hallar su vida en absoluto vergonzosa, lo desfiguraron con la monstruosa fealdad de su estatua, haciéndolo ahora bifronte, ahora también cuadrifronte, como si fuera de doble forma. ¿Acaso tal vez quisieron que, como a muchos dioses selectos se les había caído la cara de vergüenza al perpetrar acciones sonrojantes, éste apareciera con tantas más caras cuanto más inocente era?

5

Pero escuchemos más bien sus propias interpretaciones científicas, con las que

intentan maquillar la infamia de un desgraciadísimo error bajo el aspecto de una doctrina más elevada. En primer lugar Varrón[112] hace valer estas interpretaciones afirmando que los antiguos modelaron las imágenes de los dioses, y sus distintivos y adornos a fin de que los iniciados en los misterios de la doctrina, al contemplarlas con sus ojos, pudiesen ver con el espíritu el alma del mundo y sus partes, es decir, a los verdaderos dioses[113]. Añade que quienes crearon sus imágenes con forma humana parece ser que siguieron la idea de que el alma de los mortales, que se halla en el cuerpo humano, es muy similar al alma inmortal; del mismo modo que si se dispusieran recipientes para representar a los dioses y en el templo de Líber se colocase un jarro para vino, que simbolizase el vino, el continente por el contenido, así por medio de una imagen que tuviese forma humana se simboliza el alma racional, porque en ésta a modo de recipiente suele estar contenida esta naturaleza de la que pretenden que está formado Dios o los dioses. Éstos son los misterios de la doctrina, en los que este eruditísimo varón había penetrado, de donde sacó a la luz estas ideas. Pero, tú que estás dotado de extraordinaria perspicacia, ¿acaso en estos misterios de la doctrina perdiste aquella prudencia gracias a la cual juzgaste sensatamente que aquellos que erigieron en primer lugar imágenes para los pueblos no sólo eliminaron el miedo en sus conciudadanos sino que también añadieron el error, y que los antiguos romanos honraron a los dioses más virtuosamente sin imágenes?[114] Pues te basaste en la autoridad de éstos para atreverte a expresar estas ideas contra los romanos de épocas posteriores. En efecto, si aquellos más antiguos también hubieran rendido culto a las imágenes, tal vez hubieras reprimido bajo el silencio del temor toda esta opinión contraria a la institución de imágenes, aun siendo verdadera, y en medio de tales ficciones, vanas y perniciosas, hubieses proclamado de forma más elocuente y en tono más elevado estos misterios de la doctrina. Sin embargo, tu alma tan erudita y perspicaz (y en este punto sentimos gran lástima de ti) no pudo alcanzar en absoluto a través de estos misterios de la doctrina a su dios, es decir, a aquel por quien fue creada, no con quien fue creada, ni de quien es porción, sino creación, ni quien es alma de todas las cosas, sino quien hizo todas las almas, con cuya iluminación únicamente el alma llega a ser bienaventurada, si no muestra ingratitud hacia su gracia. Pero lo que sigue mostrará de qué naturaleza son estos misterios y qué valor debe atribuírseles. Entretanto este eruditísimo varón confiesa que el alma del mundo y sus partes son verdaderos dioses; de ahí se deduce que toda su teología, a saber, la propia natural, a la que concede el puesto de mayor relieve, pudo abarcar hasta la naturaleza del alma racional. En efecto, acerca de la natural anticipa poquísimas ideas en este libro sobre los dioses selectos que escribió en último lugar; en éste veremos si puede asignar la civil a esta natural por medio de argumentos científicos. Y si puede, toda será natural. Entonces, ¿qué necesidad había de separar de ella la civil con tan cuidadosa distinción? Pero si fue separada en una justa división, cuando esta natural por la que muestra predilección tampoco es verdadera (pues

llega hasta el alma, no hasta el verdadero Dios que hizo también el alma), cuánto más vil y más falsa es esta civil, que se ocupa sobre todo de la naturaleza de los cuerpos, como demostrarán sus propias interpretaciones, escogidas y desentrañadas con tanto cuidado, entre las que conviene que recuerde algunas ineludiblemente.

6

Dice, pues, el mismo Varrón, hablando aun en su introducción acerca de la teología natural, que en su opinión Dios es el alma del mundo, al que los griegos llaman *cosmos*, y que este mismo mundo es Dios; pero añade que, del mismo modo que a un sabio, aunque esté compuesto de cuerpo y espíritu, se le llama sabio, sin embargo, por el espíritu, así al mundo se le llama dios por el espíritu, aunque conste de espíritu y cuerpo. Aquí de algún modo parece reconocer un único Dios; pero para introducir también otros muchos, añade que el mundo se divide en dos partes, cielo y tierra; y el cielo a su vez en otras dos, en éter y aire; la tierra, por su parte, en agua y tierra firme; de éstas la más elevada es el éter, en segundo lugar se encuentra el aire, en tercero el agua y la más baja es la tierra; todas estas cuatro partes están llenas de almas, inmortales en el éter y en el aire, mortales en el agua y en la tierra. Desde el círculo superior del cielo hasta la órbita de la luna habitan las almas etéreas: los astros y las estrellas; la existencia de estos dioses celestes no sólo se percibe por medio del entendimiento, sino también con la vista; entre la órbita de la luna y las cimas de las nubes y los vientos se hallan las almas aéreas, pero éstas se ven con el espíritu, no con los ojos, y se llaman héroes, lares y genios[115]. Ésta es, en resumen, la teología natural propuesta en esta introducción, que satisfizo no sólo a éste, sino también a muchos filósofos; de ésta debe tratarse más detenidamente en el momento en que, con la ayuda del Dios verdadero, haya completado lo que queda por decir acerca de la civil, concretamente sobre los dioses selectos.

7

Pregunto entonces: ¿quién es Jano, por el que comenzó su exposición? Se nos responde: es el mundo[116]. La respuesta es absolutamente clara y concisa. ¿Por qué se dice, pues, que a éste le conciernen los comienzos de las cosas, y los finales, en cambio, a otro al que llaman Término?[117] Pues dicen que a causa de los comienzos y los finales se les dedicaron a estos dioses sendos meses, Enero para Jano[118] y Febrero para Término, aparte de aquellos diez que, encabezados por Marzo, llegan hasta Diciembre[119]. Por este motivo dicen que las Terminales se celebran en el mismo mes de Febrero[120], cuando se realiza la purificación sagrada que llaman *Februm*, de donde dicho mes recibió su nombre[121]. Por consiguiente, ¿acaso al mundo, que es Jano, le conciernen

los inicios de las cosas, y los finales no, de modo que eran confiados a otro dios? ¿No reconocen que todo lo que dicen que se origina en este mundo concluye también en este mundo? ¿Qué clase de vanidad es ésta de darle la mitad del poder en su trabajo y un doble rostro en su imagen? ¿No interpretarían con mejor criterio a este bifronte afirmando que es al mismo tiempo Jano y Término, y atribuyendo a un rostro los comienzos y al otro los finales? porque quien actúa debe poner la mira en ambos extremos; pues quien no se vuelve a mirar el comienzo en cada etapa de su actuación no prevé el final. Por ello es necesario que el propósito dirigido hacia el futuro esté en conexión con una memoria cuya vista esté puesta en el pasado; pues quien olvida lo que ha empezado, no descubrirá cómo terminarlo. Y si creyeran que la vida feliz comienza en este mundo, termina fuera del mundo, y, por lo tanto, atribuyeran a Jano, es decir, al mundo, tan sólo la potestad sobre los comienzos, sin duda pondrían por delante de él a Término y a éste no lo excluirían de los dioses selectos. Aunque incluso ahora, cuando estos dos dioses se hallan involucrados en los inicios y los finales de las cosas, debió concederse mayor honor a Término. Pues es mayor la alegría cuando algo se termina; en cambio los comienzos están llenos de incertidumbre hasta que son conducidos al fin que desea, pretende, espera y ansía por encima de todo quien comienza cualquier proyecto, y no se entusiasma con la obra emprendida si no se llega a su conclusión.

8

Pero expongamos ya la interpretación de la imagen bifronte. Dicen que Jano tiene dos rostros, uno delante y otro detrás, porque nuestra cavidad bucal cuando la abrimos presenta semejanza con el mundo; de ahí que también los griegos llaman *ouranón* al paladar[122], y algunos poetas latinos, dice, llamaron al cielo paladar, cavidad de la boca desde la cual hay un acceso hacia fuera en dirección a los dientes y otro hacia adentro, hacia la garganta. He aquí adónde se ha llevado al mundo a causa de la palabra, griega o poética, que designa nuestro paladar. Pero ¿qué relación tiene esto con el alma y con la vida eterna? Ríndase culto a este dios únicamente por la saliva, para cuya deglución y expulsión se abren sendas puertas en una y otra dirección bajo el cielo del paladar. ¿Qué hay, en definitiva, más absurdo que no encontrar en el propio mundo dos puertas situadas una frente a la otra para dejar paso a algún objeto hacia su interior a través de una de ellas o para expulsarlo hacia afuera a través de la otra, y pretender componer en Jano a partir de nuestra boca y nuestra garganta, con las que el mundo no presenta semejanza alguna, una imagen del mundo a causa únicamente del paladar, con el que Jano no posee ningún parecido? Pero cuando lo hacen cuadrifronte y lo llaman Jano doble, lo interpretan en relación con las cuatro partes del mundo[123], como si el mundo estuviera mirando algo hacia afuera como hace Jano a través de todas sus caras. Además, si Jano es el mundo y el mundo consta de cuatro partes, la imagen de Jano

bifronte es falsa; o si es verdadera porque suele designarse el mundo en su totalidad también bajo el nombre de Oriente y Occidente [124], ¿acaso, cuando nombramos las otras dos partes, Septentrión y Austro, se habrá de llamar al mundo doble, así como aquéllos llaman doble al Jano cuadrifronte? No poseen argumentos en absoluto para interpretar las cuatro puertas que se abren para entrar y salir como representación del mundo, tal como descubrieron al menos en la boca humana lo que afirman del bifronte, a no ser que Neptuno venga por casualidad en su ayuda y les proporcione un pez cuyas fauces, además de por la boca y la garganta, se abran también por la derecha y la izquierda[125]. Y, sin embargo, ninguna alma escapa por tantas puertas de esta vanidad, sino la que escucha al que dice la verdad: *Yo soy la puerta*[126].

9

Expongan, por su parte, cómo quieren que se interprete a Jove, que también es llamado Júpiter[127]. Dicen: «Es el dios que tiene la potestad de las causas de lo que sucede en el mundo»[128]. La gran importancia que esto posee la atestigua aquel famosísimo verso de Virgilio:

> «Feliz aquel que pudo conocer las causas de las cosas[129]».

Pero ¿por qué se le pone por delante a Jano? Denos la respuesta aquel varón perspicacísimo y eruditísimo. «Porque en manos de Jano, dice, están los principios, y en las de Júpiter las culminaciones. Por consiguiente, con razón Júpiter está considerado el rey de todas las cosas. En efecto, los principios son superados por las culminaciones porque, aunque los principios precedan en el tiempo, las culminaciones los superan en dignidad.»[130] Esta afirmación resultaría correcta si se distinguiesen los principios de las cosas de sus culminaciones; así como marchar es el inicio de una acción, y llegar la culminación; el comienzo del aprendizaje es el inicio de una acción, su culminación la adquisición de la doctrina; y así en todo, los comienzos son los inicios y las culminaciones los finales. Pero este asunto ya quedó zanjado entre Jano y Término. Por otra parte, las causas que se atribuyen a Júpiter son las eficientes, no los efectos; y de ninguna manera es posible que sean precedidas aun en el tiempo por los hechos o por los comienzos de los hechos. Pues siempre es anterior el ser que hace al que se hace. Por lo cual, si a Jano corresponden los comienzos de los hechos, no por ello son anteriores a las causas eficientes que atribuyen a Júpiter. En efecto, como nada se hace sin que haya precedido una causa eficiente, del mismo modo tampoco nada comienza a hacerse. Sin duda si a este dios, en manos del cual se hallan todas las causas de todas las naturalezas creadas y de las cosas naturales[131], los pueblos lo llaman Júpiter y le rinden culto con tan

grandes afrentas y acusaciones criminales, se convierten en culpables de un sacrilegio más repulsivo que si no lo considerasen un dios en absoluto. De ahí que para ellos sería preferible designar con el nombre de Júpiter a algún otro, digno de vergonzosos e infames honores, sustituyéndolo una vana ficción como objeto más apropiado de sus blasfemias (así como se dice que a Saturno se le entregó una piedra en sustitución de su hijo para que la devorase en su lugar), a llamar dios a este tonante y adúltero, que gobierna todo el mundo y que se desliza entre tantas relaciones ilícitas, que tiene el poder sobre las causas supremas de todas las naturalezas y de las cosas naturales, pero no tiene las suyas propias en orden.

Pregunto a continuación qué lugar entre los dioses atribuyen entonces a este Júpiter si Jano es el mundo. Pues Varrón estableció que los dioses verdaderos eran el alma del mundo y sus partes[132]; y de ahí que, en opinión de los paganos, no cabe duda de que nada, excepto esto, es el verdadero dios. Así pues, ¿acaso van a decir que Júpiter es el alma del mundo de manera que Jano sea su cuerpo, es decir, éste mundo visible? Si lo afirman no tendrán motivo para llamar dios a Jano, puesto que el cuerpo del mundo no es dios ni siquiera según éstos, sino que lo es el alma del mundo y sus partes. De ahí que éste mismo afirma de forma tan clara que, a su modo de ver, dios es el alma del mundo y este mismo mundo es dios; pero así como un sabio, aunque esté formado de cuerpo y espíritu, es llamado no obstante sabio por su espíritu, así el mundo es llamado dios por su espíritu, aunque esté compuesto de cuerpo y espíritu. Así pues, el cuerpo del mundo por sí solo no es dios, sino que lo son o bien su alma sola o bien la unión de dicho cuerpo y espíritu, de tal manera sin embargo que no es dios por el cuerpo, sino por el espíritu. Por consiguiente, si Jano es el mundo y Jano es dios, ¿van a decir acaso que Júpiter, para que pueda ser dios, es alguna parte de Jano? En efecto, suelen atribuir el universo, más bien, a Júpiter; de ahí el verso:

«Todo está lleno de Júpiter[133]».

Por consiguiente, tampoco a Júpiter, para que sea dios y, especialmente, rey de los dioses, pueden considerarlo diferente del mundo, a fin de que reine sobre los restantes dioses, según éstos, partes suyas. En apoyo de esta idea el mismo Varrón cita también unos versos de Valerio Sorano[134] en aquel libro que escribió aparte de estos sobre el culto a los dioses; dichos versos son los siguientes:

> «Júpiter omnipotente, progenitor de los reyes, de las cosas y de los dioses, y progenitora de los dioses, único dios y todos los dioses[135]».

Por otra parte, en el mismo libro estos versos se explican del modo siguiente: si consideraban macho al que emitía el semen y hembra a la que lo recibía, y que Júpiter es

el mundo y éste emite todas las semillas de sí mismo y las recibe en sí mismo, «con razón escribió Sorano 'Júpiter progenitor y progenitora; y no con menos razón es uno sólo y todas las cosas al mismo tiempo; pues el mundo es uno y en él se hallan todas las cosas».

10

Por consiguiente, puesto que Jano es el mundo y Júpiter es el mundo y el mundo es uno solo[136], ¿por qué hay dos dioses, Jano y Júpiter? ¿Por qué poseen templos y altares separados, ritos diferentes, distintas imágenes? Si es porque el poder de los comienzos es uno, el de las causas otro, y el primero recibió el nombre de Jano, el segundo de Júpiter, ¿acaso si una persona tiene dos capacidades o dos habilidades en parcelas diversas, al ser diferente la exigencia de cada una de ellas, se habla por ese motivo de dos jueces o dos artistas? Así pues, teniendo la potestad precisamente Él sobre los principios y sobre las causas, ¿acaso por eso es necesario que el Dios único sea considerado como dos dioses porque los principios y las causas son dos cosas? Y si creen esto bien fundamentado, afirmen también que el mismo Júpiter es tantos dioses cuantos apelativos le fueron dados a causa de sus muchas potestades, puesto que los conceptos por los que se le aplicaron dichos apelativos son muchos y diversos, entre los cuales voy a recordar unos pocos.

11

Le llamaron Victorioso, Invicto, Opítulo, Impulsor, Estátor[137], Centípeda, Supinal, Tigilo, Almo, Rúmino y con otros calificativos que sería prolijo enumerar. Aplicaron estos apelativos a un solo dios por causas y potestades diversas, no obstante no le obligaron a ser tantos dioses por tantas funciones: porque salía vencedor sobre todas las cosas, porque no era vencido por nadie, porque proporcionaba ayuda a los necesitados, porque poseía la potestad de impulsar, de fijar, de establecer y de derribar, porque contenía y sostenía el mundo como una viga, porque lo alimentaba todo, porque nutría con su 'ruma', es decir, con su mama, a todos los seres vivos[138]. Entre estas funciones, como hemos observado, hay algunas importantes, otras sin relevancia; y, sin embargo, se sostiene que uno solo desempeña ambas. A mi modo de entender las causas de las cosas y sus principios, por motivo de los cuales pretendieron que un único mundo fuera dos dioses —Júpiter y Jano—, se hallan más próximos entre sí que el hecho de contener el mundo y el de dar de mamar a los seres vivos; y, sin embargo, a causa de estos dos trabajos tan diversos entre sí en categoría y dignidad no se planteó la necesidad de que hubiera dos dioses, sino que un único Júpiter fue llamado por lo primero Tigilo, por lo segundo Rúmino. No quiero decir que el ofrecer el pecho a los seres vivos hubiera sido más apropiado para Juno que para Júpiter, especialmente cuando existía también la diosa

Rúmina, que en este trabajo podría prestarle su ayuda y servicio. Pienso, en efecto, que se puede responder que la propia Juno no es otra cosa sino Júpiter, según aquellos versos de Valerio Sorano, donde se dijo:

> «Júpiter omnipotente, progenitor de los reyes, de las cosas y de los dioses, y progenitora de los dioses».

Así pues, ¿por qué se le llamó también Rúmino, cuando, si por casualidad se investiga con mayor profundidad, se descubre que este mismo es también aquella diosa Rúmina? Pues, si con razón parecía indigno de la majestad de los dioses que en una sola espiga uno se ocupara del cuidado del nudo, la otra del folículo, cuánto más indigno resulta que de una cuestión insignificante, en concreto el amamantamiento de los animales, se ocupe la potestad de dos dioses, de los cuales uno es Júpiter, el mismísimo rey de todas las cosas, y lo haga no con su esposa al menos, sino con una tal Rúmina sin nobleza, a no ser porque él mismo es también la propia Rúmina; tal vez Rúmino para los lactantes masculinos, Rúmina para las femeninas. Ciertamente, podría alegar que ellos no quisieron dar a Júpiter un nombre femenino, si no se dijera en aquellos versos «progenitor y progenitora», y si entre sus otros apelativos no leyera que también se le llamaba Pecunia, diosa a la que encontramos entre aquellos insignificantes y que recordamos en el libro cuarto[139]. Pero, dado que los varones y las féminas tienen dinero, vean estos mismos por qué no se le llamó tanto Pecunia como Pecunio, así como Rúmina y Rúmino.

12

Pero ¡qué aguda explicación dieron para este nombre! Dice: «también se le llama Pecunia porque todas las cosas son suyas[140]». ¡Magnífica justificación del nombre de un dios! No sino al contrario, él a quien pertenecen todas las cosas al recibir el nombre de Pecunia sufrió un absoluto desprecio y afrenta. Pues en comparación con todo lo que contienen el cielo y la tierra, ¿qué valor tiene el dinero entre todo lo que poseen los seres humanos mediante éste? Pero, en realidad, este nombre se lo impuso a Júpiter la avaricia, para que a quien ama el dinero no le parezca que ama a un dios cualquiera, sino al mismísimo rey de todas las cosas. Sería muy distinto, en cambio, si se le llamase Riquezas. Pues una cosa son las riquezas, otra el dinero. Pues llamamos ricos a los sabios, los justos y los buenos, que tienen o poco o ningún dinero; en efecto, son más ricos en virtudes, gracias a las cuales les basta con aquello que tienen a su disposición incluso en medio de la necesidad misma de bienes materiales[141]. En cambio, llamamos pobres a los avaros, siempre codiciosos y necesitados; pues pueden poseer fortunas todo lo grandes que se quiera, pero, por muy grande que sea su cuantía, no pueden dejar de

sentir necesidad. Y con razón llamamos rico al mismo Dios verdadero, no en dinero sin embargo, sino en omnipotencia. Es cierto que también se llama ricos a los adinerados; pero en su interior son pobres si son avariciosos; del mismo modo se llama pobres a los que carecen de dinero; pero en su interior son ricos si son sabios. Por consiguiente, ¿qué valor debe tener para el sabio esta teología, donde el rey de los dioses recibió su nombre de aquello «que ningún sabio deseó»[142]? En efecto, ¡cuánto más fácil les hubiera resultado, si esta doctrina enseñase algo saludable que concerniera a la vida eterna, llamar al dios rector del mundo no Pecunia, sino Sabiduría, cuyo amor purifica de las ruindades de la avaricia, es decir, del amor al dinero!

13

Pero ¿para qué seguir hablando sobre Júpiter, al que tal vez deben referirse los restantes dioses, a fin de que quede sin validez la idea de pluralidad de dioses, puesto que todos ellos son éste mismo, ya si se consideran partes o potestades suyas[143], ya si el poder de su alma, a la que creen diseminada por todas partes, recibió sus nombres de las partes de esta mole sobre las que se alza este mundo visible y de su múltiple gobierno de la naturaleza como si lo hiciera de muchos dioses? Pues ¿qué es Saturno? «Uno de los dioses principales, dice, en cuyas manos se halla el dominio sobre todas las siembras.»[144] ¿Acaso la interpretación de aquellos versos de Valerio Sorano no implica que Júpiter es el mundo y que emite de sí mismo todas las semillas y las recibe en sí mismo?[145] Así pues, en manos de éste se halla el dominio de todas las siembras. ¿Qué es el Genio? «El dios», dice, «que gobierna y ostenta el poder sobre todo lo que ha de ser engendrado»[146]. ¿Qué otro creen que tiene este poder más que el mundo, al que se cantó: «Júpiter progenitor y progenitora»? Y cuando en otro lugar[147] dice que el Genio es el alma racional de cada uno y, por lo tanto, existe uno para cada uno, y que, por otra parte, tal espíritu del mundo es dios, él mismo, sin duda, conduce a la creencia de que el propio espíritu del mundo es una especie de genio universal. Éste es, pues, aquel al que llaman Júpiter. Pues si cada genio es dios y el espíritu de cada hombre genio, se sigue que el espíritu de cada hombre es dios; y si este absurdo les provoca a ellos mismos rechazo, falta que de forma exclusiva y con todos los honores den el nombre de dios Genio a aquel al que llaman alma del mundo y, por tanto, a Júpiter.

14

Por otra parte, en cuanto a Mercurio y Marte, no hallaron modo de vincularlos a parte alguna del mundo y a las obras de Dios sobre los elementos, y, por este motivo, los pusieron al frente al menos de las obras humanas, como asistentes en el lenguaje[148] y en

la guerra[149]. De éstos Mercurio, si tiene potestad también sobre el lenguaje de los dioses, ejerce asimismo su dominio sobre el mismísimo rey de los dioses, si es que Júpiter habla según el arbitrio de Mercurio o ha recibido de él la facultad de hablar, cosa que resulta totalmente absurda. Pero si se dice que solamente se le ha atribuido la potestad sobre el lenguaje humano, no resulta creíble que Júpiter hubiera accedido a rebajarse a dar de mamar de su ubre no sólo a los niños, sino también a las bestias, de donde recibió el apelativo de Rúmino, y hubiera renunciado a ocuparse de nuestro lenguaje, por el que nos distinguimos de las bestias; y, por esto, este mismo es Júpiter y Mercurio. Y si se dice que el lenguaje mismo es Mercurio, así como muestran las interpretaciones que se dan acerca de él (pues se dice que Mercurio se llama algo así como 'el que corre en medio'[150] porque el lenguaje actúa como intermediario entre las personas; en griego se le llama Hermes porque el lenguaje, o la interpretación del lenguaje se denomina *hermeneia*[151]; preside también las actividades comerciales, porque el lenguaje se convierte en mediador entre los que compran y los que venden; sus alas en la cabeza y los pies significan que el lenguaje va volando por el aire; se le llama mensajero porque todos los pensamientos se enuncian a través del lenguaje[152]) si, por consiguiente, Mercurio es el propio lenguaje, tal como reconocen los mismos paganos, entonces tampoco es un dios. Pero cuando convierten en sus dioses a aquellos que no son siquiera demonios, al suplicar a espíritus inmundos, son poseídos por aquellos que no son dioses, sino demonios. Asimismo, ya que no pudieron encontrar para Marte ningún elemento o parte del mundo donde realizara cualquier obra de la naturaleza, dijeron que era el dios de la guerra, que es obra humana y que apenas resulta deseable[153]. Si, por consiguiente, la Felicidad concede una paz perpetua, Marte no tendría qué hacer. Pero si Marte es la propia guerra, así como Mercurio el lenguaje, ojalá que tan claro como está que no es un dios, así de claro esté que no existe la guerra, a la que tan erróneamente se le da el nombre de dios.

15

Pero quizá estos dioses son aquellas estrellas que denominaron con sus nombres. Pues a una estrella la llaman Mercurio, a otra Marte de idéntico modo. Pero allí está también aquella a la que llaman Júpiter, y, sin embargo, a su modo de ver, el mundo es Júpiter; allí la que llaman Saturno, y sin embargo le asignan además un poder no pequeño, el relativo a todas las semillas[154]; allí está también aquella, la más famosa de todas, a la que llaman Venus, y, con todo, pretenden que la misma Venus sea también la luna[155]; aunque en sus autores Juno y Venus compiten por aquel astro tan resplandeciente como por la manzana de oro. En efecto, algunos sostienen que Lucífero[156] pertenece a Venus, otros que a Juno; pero, como es habitual, Venus se alza

con la victoria. Pues en su mayoría asignan esta estrella a Venus, de modo que apenas se encuentra a alguien entre ellos que sostenga una opinión diferente. Pero ¿quién no estallará en carcajadas dado que, cuando llaman a Júpiter rey de todas las cosas, su estrella es superada en brillo con tanta claridad por la de Venus? Pues aquélla debió ser tanto más resplandeciente que el resto cuanto mayor es su propio poder. Responden que se produce esa impresión porque aquella que se cree más oscura se halla más arriba y más alejada de las tierras. Entonces, si su mayor dignidad mereció un lugar superior, ¿por qué Saturno está allí situado más arriba que Júpiter? Acaso la vanidad de la fábula que convierte a Júpiter en rey no pudo llegar hasta los astros, y lo que Saturno no pudo alcanzar ni en su reino ni en el Capitolio[157] se le permitió conseguirlo al menos en el cielo? Pero ¿por qué a Jano no se le asignó ninguna estrella? Si porque es el mundo y todas están en él, también Júpiter es el mundo, y, sin embargo, tiene una. ¿Acaso resolvió su caso como pudo y, en lugar de la estrella que no tiene entre los astros, obtuvo tantas caras en la tierra? Después, si consideran a Mercurio y Marte partes del mundo únicamente a causa de las estrellas, para poder tenerlos como dioses, puesto que el lenguaje y la guerra sin duda no son partes del mundo, sino actos humanos, ¿por qué a Aries, Tauro, Cáncer y Escorpio y a los restantes de esta categoría que enumeran entre los signos celestes, compuestos no de una única estrella, sino de muchas cada uno de ellos, y que presentan situados más arriba que éstos, en lo alto del cielo, donde la mayor constancia del movimiento proporciona un curso fijo a los astros, no les dedicaron ningún altar, ningún ritual, ningún templo, ni los tuvieron como dioses, no digo entre estos selectos, sino al menos entre aquellos casi plebeyos?

16

Aunque sostengan que Apolo es adivinador y médico, sin embargo, a fin de colocarlo en alguna parte del mundo, afirmaron que este mismo era también el sol y que, de idéntica forma, Diana, su hermana, era la luna y protectora de los caminos (de donde pretenden que también sea virgen, porque el camino no engendra nada), y que ambos poseían flechas porque estos dos astros dirigen sus rayos desde el cielo hasta la tierra[158]. Pretenden que Vulcano sea el fuego del mundo, que Neptuno las aguas del mundo[159], el padre Dite, es decir, el Orco, la parte terrena e ínfima del mundo[160]. A Líber y Ceres encomiendan las semillas, o bien al uno las masculinas, a la otra las femeninas; o bien al uno su parte líquida, a la otra la seca[161]. Y todo esto se refiere sin duda al mundo, es decir, a Júpiter, que es llamado «progenitor y progenitora» porque emite todas las semillas de sí mismo y las recibe en sí mismo. Puesto que también pretenden que la Gran Madre sea la misma Ceres, que dicen que no es otra cosa sino la tierra[162] y la llaman también Juno y, por tanto, le atribuyen las causas segundas de las cosas[163], aunque, sin

embargo, se llame a Júpiter «progenitor y progenitora de los dioses», porque, según éstos, el propio mundo en su totalidad es de Júpiter. Asimismo, respecto a Minerva, como la pusieron al frente de las artes humanas y no encontraron ni siquiera una estrella donde colocarla, dijeron que la misma era o bien el éter superior o incluso la luna[164]. También juzgaron a la propia Vesta la más importante de las diosas precisamente porque esta misma es la tierra, aunque creyeron que se le debía asignar el fuego más ligero del mundo, que pertenece a los habituales usos humanos, no el más violento, como es el de Vulcano[165]. Y por esto pretenden que todos estos dioses selectos sean este mundo, algunos de ellos en su totalidad, otros partes de él; en su totalidad lo es, por ejemplo, Júpiter, partes de éste, entre otros, el Genio, la Gran Madre, el Sol y la Luna, o, mejor dicho, Apolo y Diana. Y algunas veces hacen que un dios sea muchas cosas; otras, que una sola cosa sea muchos dioses. Ejemplo del primer caso es el propio Júpiter; pues el mundo en su totalidad es Júpiter, el cielo solo es Júpiter, y una estrella única es considerada y llamada Júpiter; asimismo, Juno es la diosa de las causas segundas, Juno es el aire, Juno es la tierra[166] y, si venciese a Venus, Juno sería una estrella. De manera similar Minerva es el éter superior y Minerva es asimismo la luna, que consideran que se halla en el límite inferior del éter. Por otra parte, de una sola cosa hacen muchos dioses del modo siguiente: Jano es el mundo y también lo es Júpiter; igualmente Juno es la tierra y también lo son la Gran Madre y Ceres.

17

Igual que las opiniones que he recordado a modo de ejemplo, tampoco el resto sirve de explicación, sino que más bien añade complicaciones; según las dirija el impulso de una opinión errática, así saltan y vuelven a saltar a uno y otro lado, de aquí y de allí, hasta tal punto que el propio Varrón prefiriese dudar de todas a adoptar alguna. Pues una vez terminado el primer libro de los tres últimos sobre los dioses ciertos, al comenzar a hablar en el segundo acerca de los inciertos dice[167]: «Si he expuesto en este librito opiniones dudosas sobre los dioses, no se me debe censurar. Y quien crea conveniente y posible emitir un juicio sobre ellas, hágalo personalmente una vez las haya escuchado. Por mi parte, puedo sentirme más inclinado a poner en duda lo que dije en el libro primero que a obtener alguna conclusión de todo lo que escriba en éste». Así sembró la incertidumbre no sólo en éste, sobre los dioses inciertos, sino también en aquél, que trata sobre los ciertos. Finalmente, en este tercero, dedicado a los dioses selectos, después de haber expuesto a modo de introducción lo que consideró oportuno sobre la teología natural, al ir a abordar las vanidades y locuras engañosas de esta teología civil, punto en el que no sólo no le guiaba la verdad de las cosas, sino que más bien le obligaba la autoridad de los antepasados, dice: «En este libro escribiré acerca de los dioses públicos

del pueblo romano, a los que dedicaron templos y honraron con el adorno de muchas estatuas, pero, como escribe Jenófanes de Colofón[168], expondré mi parecer, no mi convicción. Pues es propio del ser humano opinar sobre este asunto, de dios saber»[169]. Así pues, cuando se dispone a realizar su exposición sobre las instituciones humanas, tímidamente promete un discurso de cuestiones no comprendidas ni creídas de forma totalmente firme, sino conjeturadas y empañadas por la duda. Y, en efecto, así como sabía que existía el mundo, que existían el cielo y la tierra, el cielo resplandeciente de estrellas, la tierra fértil por las semillas, y las restantes cosas similares, así como creía con la firme seguridad de su espíritu que toda la inmensidad de la naturaleza era gobernada y regida por cierta fuerza invisible y todopoderosa[170], no podía afirmar de igual modo de Jano que era el propio mundo, o descubrir sobre Saturno cómo siendo padre de Júpiter fue convertido en súbdito de Júpiter reinante, y otras cosas semejantes.

18

Una explicación más verosímil sobre estos dioses es la que se ofrece cuando se afirma que fueron seres humanos, y que quienes por adulación pretendieron que fueran dioses instituyeron para cada uno de ellos ritos y celebraciones solemnes según su inteligencia, costumbres, actos y vicisitudes, y dichos ritos se divulgaron por doquier, penetrando poco a poco en las almas humanas, semejantes a demonios y ávidas de diversiones, adornándolos las mentiras de los poetas y atrayendo hacia ellos los espíritus falaces. En efecto, resulta más verosímil el hecho de que un joven impío o que temía morir a manos de su también impío padre, y ansioso de reinar, expulsara a su padre del reino, que la interpretación que ofrece éste de que Saturno, el padre, fue vencido por Júpiter, su hijo, porque la causa, que atañe a Júpiter, es anterior a la semilla, que pertenece a Saturno[171]. Si, efectivamente, esto fuese así, nunca Saturno hubiese sido anterior a Júpiter ni padre suyo. Pues la causa siempre precede a la semilla, y nunca se genera de una semilla. Pero cuando intentan dar relieve a leyendas llenas de vanidad o a acciones humanas con interpretaciones supuestamente naturales, incluso las personas más perspicaces sufren tales dificultades que nos vemos obligados a lamentar también su vanidad.

19

Dice: «Explicaron que Saturno acostumbraba a devorar lo que había nacido de él porque las semillas regresaban al lugar de donde nacían. Y, el hecho de que le fuera ofrecido un terrón para que lo devorase en lugar de Júpiter[172] significa, según afirma, que los granos de cereal empezaron a ser enterrados por manos humanas para su siembra

antes de que se descubriese la utilidad de la labranza»[173]. Por consiguiente, Saturno debió llamarse la misma tierra, no las semillas; en efecto, esta misma devora en cierto modo lo que ha engendrado cuando las semillas nacidas de ella han vuelto para ser recibidas en ella de nuevo. Y el haber recibido, como cuentan, un terrón en lugar de Júpiter, ¿qué tiene que ver con que la semilla fuera cubierta con el terrón por manos humanas? ¿Acaso no fue devorada, como lo demás, por haber sido cubierta con el terrón? Pues esto se ha dicho como si quien colocó el terrón hubiese eliminado la semilla, igual que dicen que Júpiter le fue arrebatado a Saturno una vez ofrecido el terrón, y no, más bien, que el terrón, cubriendo la semilla, hizo que fuera devorada más fácilmente. Luego, de este modo, Júpiter es la semilla, no la causa de la semilla, como poco antes se decía. Pero ¿qué se puede esperar de los humanos, que, cuando interpretan necedades, no encuentran nada inteligente que decir? «Tiene una hoz, dice, por la agricultura.»[174] Sin duda, durante su reinado todavía no existía la agricultura, y por eso presentan sus tiempos como los primeros, tal como este mismo interpreta las fábulas, porque los primeros humanos vivían de aquellas semillas que la tierra producía espontáneamente. ¿Acaso recibió la hoz nada más perder el cetro, para que quien había sido un rey ocioso en los primeros tiempos durante el reinado de su hijo se convirtiera en un laborioso jornalero? Después afirma que algunos pueblos acostumbraban a inmolar niños en su honor, como los cartagineses, y algunos incluso adultos, como los galos, porque el género humano es la mejor de todas las semillas[175]. ¿Qué necesidad hay de añadir nada más acerca de esta crudelísima vanidad? Advirtamos y retengamos más bien que estas interpretaciones no se refieren al Dios verdadero, naturaleza viva, incorpórea e inmutable, al que debe pedirse la vida eternamente feliz, sino que los límites de las mismas se hallan en las cosas corporales, temporales, mudables y mortales. Dice: «Lo que se cuenta en las fábulas de que Saturno castró a su padre, el Cielo, significa que la semilla divina se halla en poder de Saturno, no del Cielo»[176]. La razón de ello, en la medida en que se presta a la comprensión, consiste en que nada en el cielo nace de semillas. Pero he aquí que, si Saturno es hijo del Cielo, es hijo de Júpiter. Pues afirman en innumerables ocasiones y con rigor que Júpiter es el Cielo. Así estas ideas, que no proceden de la verdad, muchas veces y sin la intervención de nadie, se refutan ellas mismas. Dice que fue llamado *Cronos*, porque esta palabra griega significa espacio de tiempo, sin el cual la semilla, dice, no puede ser fecunda[177]. Estas y otras muchas afirmaciones se realizan sobre Saturno, y todas se refieren a la semilla. Pero al menos Saturno con tal poder debería bastar para las semillas. ¿Por qué para ello se requieren otros dioses, en especial Líber y Líbera, es decir, Ceres? De los cuales a su vez se extiende tanto en lo que se refiere a la semilla como si no hubiera dicho nada sobre Saturno[178].

20

Por otra parte, entre los misterios de Ceres son elogiados aquellos eleusinos, que alcanzaron especial renombre entre los atenienses. Acerca de ellos éste no ofrece ninguna interpretación, salvo en lo que respecta al trigo, descubierto por Ceres, y a Prosérpina, a la que perdió al raptarla Orco; y afirma que esta misma significa la fecundidad de las semillas; que, al haber faltado dicha fecundidad durante algún tiempo y sintiéndose afligida la tierra por su esterilidad, surgió la opinión de que Orco se había llevado y había retenido en los infiernos a la hija de Ceres, es decir, la propia fecundidad, que había recibido el nombre de Prosérpina a partir de 'crecer serpenteando' *(proserpere)*[179]; que, tras haberse celebrado este suceso con público duelo, en el momento en que la misma fecundidad regresó de nuevo, surgió la alegría por la devolución de Proserpina, y a partir de ello se instituyeron sus ritos solemnes. Añade a continuación que en sus misterios se hallan multitud de tradiciones que no atañen a otro asunto sino al descubrimiento del trigo[180].

21

Respecto a los ritos de Líber[181], al que pusieron al frente de las semillas líquidas y, por este motivo, no sólo de los jugos de los frutos, entre los cuales en cierta manera el vino tiene la primacía, sino también del semen de los animales[182], me produce contrariedad exponer hasta qué punto de ignominia llegaron a causa de la amplitud de la materia, pero no por su soberbia estupidez. Entre otras cuestiones que me veo obligado a omitir, porque son muchas, dice[183] que en las encrucijadas de Italia se celebraron ciertos ritos de Líber con tan gran licencia para la inmoralidad que se adoraban en su honor las partes pudendas masculinas, no bajo cierta privacidad pudorosa al menos, sino en público, en medio de una exultante disipación. Pues durante los días de las festividades de Líber este impúdico miembro, colocado con gran solemnidad en pequeños carros, era llevado en primer lugar en las encrucijadas por la campiña, y después hasta la ciudad. Por otra parte, en la ciudad de Lavinio se consagraba a Líber todo un mes completo, durante cuyos días todos hacían uso de palabras especialmente procaces, hasta que aquel miembro se había llevado a través del foro y descansaba en su lugar. Era necesario que la madre de familia más honesta impusiera públicamente una corona a este miembro tan deshonesto. Por lo visto, así era preciso aplacar al dios Líber por el rendimiento de las semillas, así era preciso repeler la maldición de los campos, de forma que una matrona se viera obligada a hacer en público lo que ni siquiera debió permitirse a una prostituta en el teatro si las matronas asistían como espectadoras. La razón por la que se creyó que Saturno solo no podía ser suficiente para las semillas fue la siguiente: para que el alma inmunda encontrara ocasiones de multiplicar los dioses, y, abandonada por el único dios

verdadero en pago de su inmundicia, y prostituida por los muchos falsos a causa de su ansia de una inmundicia mayor, llamara a estos sacrilegios ritos sagrados y se ofreciera para ser violada y mancillada por las turbas de demonios inmundos.

22

Ya tenía ciertamente Neptuno a Salacia como esposa, de la que afirmaron que era el agua inferior del mar; ¿para qué se le añadió también Venilia, sino para multiplicar la invitación a los demonios sin razón alguna de los ritos necesarios, únicamente por el deseo del alma prostituida? Pero ofrézcase una interpretación de su preclara teología que, aportando una explicación nos refrene en esta censura. «Venilia, dice, es la ola que llega a la orilla[184]; Salacia la que regresa al mar[185].» ¿Para qué crear, pues, dos diosas, si es una sola la ola que viene y la que regresa? Naturalmente, se trata del mismo deseo insensato inflamándose por la multitud de divinidades. En efecto, aunque el agua que va y que viene no se duplique, sin embargo, con la invitación a dos demonios bajo el pretexto de esta vanidad, el alma, que va y no vuelve, se mancilla todavía más. Te ruego a ti, Varrón, o a vosotros, que leísteis tales escritos de personas tan eruditas y os jactáis de haber aprendido algo importante, interpretad esto, no quiero decir según aquella naturaleza eterna e inconmutable que únicamente es Dios, sino, al menos, según el alma del mundo y sus partes, que consideráis que son verdaderos dioses. Sea como sea, resulta un error más tolerable que hayáis convertido la parte del mundo bañada por el mar en el dios Neptuno. ¿Acaso la ola que viene a la orilla y que vuelve al mar es así dos partes del mundo o dos partes del alma del mundo? ¿Quién de vosotros es tan insensato que se crea esto? ¿Por qué, pues, crearon para vosotros dos diosas, sino porque los sabios antepasados vuestros tuvieron previsión no de que os gobernasen muchos dioses, sino de que os poseyeran aquellos muchos demonios que gozan con estas vanidades y falsedades? Pero ¿por qué aquella Salacia a partir de esta interpretación perdió la parte inferior del mar, por la cual estaba sometida a su marido? Pues ahora, cuando decís que es la ola que refluye, la habéis colocado en la superficie. ¿Acaso porque tomó a Venilia como concubina, en medio de su enfado excluyó a su marido de la parte superior del mar?

23

Sin duda, la tierra que vemos llena de seres vivos es una sola, y, sin embargo, esta misma es una gran masa entre los elementos y la parte ínfima del mundo. ¿Por qué pretenden que sea una diosa? ¿Acaso porque es fecunda?[186] ¿Por qué, pues, no son más bien dioses los seres humanos que la hacen más fecunda cultivándola, no cuando la adoran, sino cuando la labran? Pero, según dicen, la parte del alma del mundo que la

impregna la convierte en diosa. Como si no fuera más evidente el alma en los seres humanos, cuya existencia en modo alguno se cuestiona; y, sin embargo, los humanos no se consideran dioses, y, lo que debe lamentarse con mayor pesar, se ven sometidos al asombroso y lamentable error de rendir culto y adorar a aquellos que no son dioses y en comparación con los cuales son ellos mismos mejores. Y lo cierto es que el mismo Varrón en el mismo libro sobre los dioses selectos afirma que existen tres grados de alma en todo el conjunto de la naturaleza[187]: uno el que transita por todas las partes vivas del cuerpo y no tiene sentido, sino solamente capacidad de vivir; dice que esta fuerza en nuestro cuerpo se difunde por los huesos, las uñas, los cabellos; así como en el mundo los árboles se alimentan, crecen y viven a su modo sin sentido. El segundo grado de alma es aquel en el que hay sentido; esta fuerza alcanza a los ojos, oídos, nariz, boca y tacto. El tercer grado de alma es el superior, que se llama espíritu, en el que sobresale la inteligencia; de éste carecen todos los seres mortales excepto los humanos. Dice que esta parte del alma del mundo es Dios, pero que en nosotros se llama genio. Por otra parte, existen en el mundo las piedras y la tierra que vemos, donde no penetra el sentido, como si se tratara de los huesos, de las uñas de Dios; en cambio el sol, la luna, las estrellas que percibimos y con las que él mismo percibe, son sus sentidos; finalmente, el éter es su espíritu; su fuerza, que llega a los astros, los convierte también en dioses, y lo que penetra a través de ella en la tierra es la diosa Telus; pero lo que de allí penetra en el mar y el océano es el dios Neptuno.

Retorne, pues, ya de esta teología que considera natural, al punto adonde se retiró fatigado como para descansar de tales rodeos y circunloquios: retorne, digo, retorne a la civil; de momento lo retengo aquí, mientras trato acerca de ésta. No digo aún que, si la tierra y las piedras son similares a nuestros huesos y uñas, así como éstos carecen de sentido, de igual modo se hallan privados de inteligencia; o que, si se dice que nuestros huesos y uñas están dotados de inteligencia porque se encuentran en el ser humano, que posee inteligencia, resulta tan necio quien los llama dioses en el mundo como quien llama seres humanos en nosotros a los huesos y las uñas. Pero estas cuestiones tal vez deban ser tratadas con filósofos; en cambio ahora de momento me interesa éste como político. En efecto, es posible que, aunque parezca que quiso levantar un poco la cabeza a aquella especie de libertad de la teología natural, sin embargo, dándole vueltas aún a este libro y teniéndolo todavía en mente, lo haya considerado también desde el punto de vista de aquella teología, y se haya expresado así para que no se creyera que sus antepasados u otras ciudades rindieron culto a Telus o a Neptuno en vano. Y digo lo siguiente: ¿por qué la parte del espíritu del mundo que penetra a través de la tierra, visto que la tierra es una sola, no constituyó también una sola diosa, aquella a la que llama Telus? Y si así lo hizo, ¿dónde estará Orco, hermano de Júpiter y de Neptuno, al que llaman padre Dite?[188] ¿Dónde su esposa Prosérpina, que, según otra opinión expuesta en los mismos libros, no

se presenta como la fecundidad de la tierra, sino como su parte inferior?[189] Y si dicen que la parte del espíritu del mundo, cuando penetra en la parte superior de la tierra convierte en dios al padre Dite, pero cuando lo hace en la inferior, convierte en diosa a Prosérpina, ¿qué parte será aquella Telus? Pues todo lo que era ella misma se dividió en estas dos partes y dos divinidades, de manera que resulta imposible descubrir cuál es o dónde está la tercera; a no ser que se diga que estos dioses, Orco y Prosérpina, son al mismo tiempo una sola diosa, Telus, y que ya no son tres, sino o una o dos; y, sin embargo, son tres los que se mencionan, tres los que se reconocen, tres a los que se rinde culto en sus altares, en sus templos, con sus ritos, sus imágenes, y sus sacerdotes, y también con sus propios demonios falaces que por medio de todo esto pervierten al alma prostituida. Responda ahora: ¿por qué parte de la tierra penetra la parte del espíritu del mundo para crear el dios Telumón? No es así, dice, sino que una sola y misma tierra posee un doble poder, masculino, que produce la semilla, y femenino, que la recibe y la nutre; por ello, a partir del poder femenino se llamó Telus, y del masculino Telumón[190]. Por consiguiente, ¿por qué los pontífices, como él mismo señala, tras ser añadidos también otros dos, ofrecen sacrificios a cuatro dioses, Telus, Telumón, Altor y Rúsor?[191] De Telus y Telumón ya se ha hablado. ¿Por qué a Altor? Porque, según afirma, todo lo que nace se alimenta de la tierra. ¿Por qué Rúsor? Porque, según dice, todo vuelve de nuevo a ella.

24

En virtud de esta cuádruple fuerza la tierra, una sola, debió recibir cuatro apelativos, no constituir cuatro dioses; así como hay un solo Júpiter con múltiples apelativos y una sola Juno con otros tantos, que en su conjunto son, sin duda, la expresión de la existencia de un poder múltiple perteneciente a un solo dios o a una sola diosa, no una multitud de apelativos que crea a su vez una multitud de dioses[192]. Pero, ciertamente, así como en ocasiones incluso las mujeres más viles sienten hastío y arrepentimiento ante aquella turba a la que se entregaron por causa de su lujuria, del mismo modo el alma envilecida y prostituida por los espíritus inmundos, de igual manera que muchas veces gustó de multiplicar los dioses ante los que postrarse para ser contaminada, así algunas otras también sintió arrepentimiento. Pues incluso el propio Varrón, como si se avergonzase de esta misma turba, defiende la existencia de una sola diosa Telus. Dice: «a la misma la llaman Gran Madre; el hecho de portar un tambor significa que es el orbe de la tierra; las torres en la cabeza, las ciudades; el que se la represente sentada, que, mientras todo se mueve a su alrededor, ella misma permanece inmóvil. La creación de los Galos para que sirvieran a esta diosa significa que conviene que quienes carecen de semilla vayan en pos de la tierra; pues, sin duda, en ella todo se encuentra. El hecho de que se agiten ante ella,

dice, enseña a quienes la cultivan a no tomar asiento; pues siempre hay algo que hacer. Los sonidos de los címbalos significan el crepitar del uso de las herramientas, de las manos y de las labores que se realizan en el cultivo del campo; los címbalos son de bronce porque los antiguos cultivaban la tierra con aperos de dicho metal antes que fuera descubierto el hierro. Dice: añaden un león suelto y manso para demostrar que no existe ningún género de tierra tan remoto y tan impetuosamente salvaje que no se preste a ser sometido y cultivado»[193]. Después añade diciendo que al haber recibido la madre tierra muchos nombres y apelativos se creyó que eran muchos dioses: «piensan que Telus es Ops, porque mejora con el trabajo *(opus)*; Madre, porque engendra muchas cosas; Grande, porque produce el alimento; Prosérpina, porque de ella brotan *(proserpant)* los frutos; Vesta, porque se viste de hierbas[194]. Así, dice, de forma coherente integran a otras diosas en ésta»[195]. Por consiguiente, si es una sola diosa, que, si se atiende a la verdad, ni siquiera lo es, ¿por qué, sin embargo, se tiende hacia muchas? Sean estos muchos nombres de una sola diosa, no haya tantas diosas como nombres. Pero la errada autoridad de los antepasados constriñe al mismo Varrón y le empuja a vacilar tras exponer esta opinión. Pues sigue diciendo: «No está en pugna con estas ideas la opinión de los antepasados acerca de estas diosas, porque juzgaron que eran muchas»[196]. ¿Cómo no lo va a estar, si una cosa es que una sola diosa tenga muchos nombres, y otra muy distinta que ésta sea muchas diosas? «Pero, dice, puede suceder que una misma cosa por un lado sea única, y, por otro, que se hallen contenidas en ella algunas otras que sean muchas.»[197] Estoy de acuerdo en que un único ser humano consta de muchos elementos. ¿Acaso por ello también constituye varios seres humanos? De igual modo en una sola diosa puede haber muchos poderes. ¿Acaso por ello es también muchas diosas? Pero si así lo desean, que dividan, reúnan, multipliquen, repliquen, compliquen.

Estos son los famosos misterios de Telus y la Gran Madre, en los cuales todo está referido a las semillas mortales y al ejercicio de la agricultura. ¿Acaso en relación con esto y con dicho fin el tambor, las torres, los galos, la demente agitación de los miembros, el ruido de los címbalos, la ficción de los leones prometen a alguien la vida eterna? ¿Acaso así los galos castrados sirven a esta Gran Diosa para significar que conviene que vayan en pos de la tierra quienes carecen de semilla, como si más bien esa misma servidumbre no les hiciera carecer de semilla? ¿Acaso, pues, siguiendo a esta diosa adquieren la semilla cuando carecen de ella, o, más bien al seguirla, la pierden cuando la tienen? ¿Son esto interpretaciones o abominaciones? Y no se presta atención a la magnitud de la influencia de la que gozaron los demonios malignos, que no osaron prometer algo grande para estos ritos y fueron capaces de exigir algo tan cruel. Si la tierra no fuera una diosa, los humanos le aplicarían sus manos trabajándola para conseguir las semillas a través de ella, no mostrando violencia contra sí mismos para perder sus semillas por causa de ella; si no fuera una diosa, se haría de tal modo fecunda con las

manos ajenas que no obligaría a un hombre a hacerse estéril con las suyas propias. Que en los ritos de Líber una matrona honesta coronara los genitales masculinos mientras la contemplaba una multitud[198], donde ruborizado y sudoroso, si existe la vergüenza entre los seres humanos, se hallaba presente tal vez también su marido; y que en la celebración de las nupcias se ordenara a la recién casada sentarse sobre el miembro de Príapo[199], son hechos con mucho más insignificantes y más leves que esta vergüenza crudelísima o esta crueldad vergonzosísima donde ambos sexos son objeto de burla en ritos demoníacos hasta el extremo de que ninguno de los dos es destruido por su herida. Allí se teme el maleficio de los campos, aquí no se teme la amputación de los miembros. Allí se deshonra el pudor de la recién casada sin que se la prive de su fecundidad ni tampoco de su virginidad; aquí se amputa de tal modo la virilidad que ni se convierte a la víctima en mujer ni permanece como varón.

25

Y no se ha recordado a aquel Atis, en memoria de cuyo amor se castra el galo, ni su interpretación ha sido indagada por Varrón[200]. Pero los eruditos y sabios griegos en modo alguno omitieron una explicación tan sagrada e ilustre. Porfirio[201], célebre filósofo, dijo que Atis simbolizaba las flores por el aspecto primaveral de la tierra, que resulta más hermoso que en las restantes estaciones, y que fue castrado porque la flor cae antes que el fruto. Así pues, no compararon con la flor el hombre o casi hombre llamado Atis, sino sus partes viriles. Lo cierto es que las mismas cayeron mientras él vivía; mejor dicho, no cayeron ni fueron cortadas, sino desgarradas por completo; y, perdida aquella flor, no siguió como consecuencia ningún fruto, sino más bien la esterilidad. Por consiguiente, ¿qué representa él tal como queda y lo que quedó una vez castrado? ¿Qué se dice que se significa con ello? ¿A qué se refiere? ¿Qué interpretación se obtiene de ello? Acaso no nos convencen, en sus vanos esfuerzos y al no descubrir nada, de que debe creerse más bien aquello que difundió la fama acerca de un hombre castrado y se puso por escrito? Con razón nuestro Varrón se apartó de esa vía y no quiso decir nada; pues no pudo ocultársele a tan erudito personaje[202].

26

Y tampoco Varrón quiso decir nada[203], ni recuerdo haber leído nada en ninguna parte, acerca de los afeminados consagrados a la Gran Madre contra todo pudor de hombres y mujeres, los cuales hasta ayer con los cabellos perfumados, el rostro blanqueado, los miembros lánguidos, el caminar propio de una mujer, de forma vergonzosa también pedían por las plazas y barrios de Cartago a los tenderos con qué

subsistir. Faltó la interpretación, se ruborizó la razón, calló la elocuencia. Venció a todos los dioses, hijos de la Gran Madre, no la grandeza de su divinidad, sino la de su crimen. Ni la monstruosidad de Jano es comparable a este monstruo. Aquél tenía sólo la fealdad en sus imágenes, ésta una fea crueldad en sus ritos; aquél poseía miembros añadidos en piedra, ésta mutilados en los hombres. A esta infamia no la vencen tantas y tamañas relaciones ilícitas del mismo Júpiter. Él entre tantas seducciones de mujeres deshonró al cielo con un solo Ganimedes; ella con tantos afeminados declarados y públicos no sólo profanó la tierra, sino que también causó afrenta al cielo. Tal vez podríamos comparar con ella o anteponerle, dentro del mismo género de vergonzosísima crueldad, el caso de Saturno, del que dicen que había castrado a su padre; pero en los ritos de Saturno los hombres pudieron ser muertos por manos ajenas antes que ser castrados por las propias[204]. Aquél devoró a sus hijos, según cuentan los poetas, y los filósofos de la naturaleza a partir de ello dan la interpretación que les place; pues, según la tradición histórica, los mató; pero los romanos no adoptaron la costumbre de los cartagineses de sacrificar a sus hijos en su honor[205]. Por el contrario, esta Gran Madre de los dioses introdujo sus castrados incluso en los templos de Roma y mantuvo esta cruel costumbre amparándose en la creencia de que acrecentaba la virilidad de los varones romanos amputando sus miembros viriles. ¿Qué son en comparación con este mal los latrocinios de Mercurio, la lascivia de Venus, las relaciones ilícitas y desvergüenzas de los restantes que extraeríamos de los libros si no se cantasen y bailasen cada día en los teatros? Pero ¿qué son estas nimiedades ante tamaño mal cuya magnitud solamente concordaba con la Gran Madre? Especialmente cuando se dice que aquellos relatos fueron inventados por los poetas, como si los poetas hubieran inventado también que fueran gratos y aceptables para los dioses. Sea, pues, audacia o petulancia de los poetas el que se cantaran o se escribieran; pero que se añadieran a los ritos y honores divinos por orden e imposición de las propias divinidades, ¿qué otra cosa es sino un crimen de los dioses, o, mejor dicho, confesión de los demonios y engaño de los desgraciados? Y aquello de que la Madre de los dioses mereció que se le rindiera culto mediante la consagración de castrados no lo inventaron los poetas, sino que prefirieron horrorizarse antes que ensalzarlo. ¿Acaso debe alguien consagrarse a estos dioses selectos para vivir feliz después de la muerte, si al consagrarse a ellos antes de la muerte no puede vivir honestamente, sometido a tan horrendas supersticiones y encadenado a inmundos demonios? Pero todas estas cosas, dice, se refieren al mundo. Vea si no es más bien a lo inmundo. Pues ¿qué puede no referirse al mundo entre lo que está demostrado que se halla en el mundo? Nosotros, por nuestra parte, buscamos un espíritu que, confiado en la verdadera religión, no adore al mundo como a su dios, sino que alabe al mundo por Dios como obra de Dios, y el mundo que, purificado de la inmundicia mundana, llegue puro hasta Dios, que creó el mundo[206].

Vemos que estos dioses selectos se distinguieron con mayor renombre que los restantes, no sin embargo para que se glorificasen sus méritos, sino para que no se ocultasen sus oprobios; de donde resulta más verosímil que éstos fueron seres humanos, como lo transmitieron no sólo los escritos poéticos, sino también los históricos. Pues respecto a lo que dice Virgilio:

> «En primer lugar vino Saturno desde el etéreo Olimpo, huyendo de las armas de Júpiter y exiliado del reino arrebatado[207]»,

y respecto a lo que sigue concerniente a esta cuestión, Evémero[208] desarrolla todo el relato que Enio tradujo a la lengua latina; de ahí que, ya que quienes escribieron contra los errores de esta índole antes que nosotros, ya en lengua griega o latina[209], aportaron suficientes argumentos, no me pareció oportuno demorarme en ello.

[27] Cuando examino las propias teorías científicas por medio de las cuales personas eruditas y perspicaces intentan convertir estas cuestiones humanas en divinas[210], descubro que nada pudo referirse sino a las obras temporales y terrenas y a la naturaleza corpórea, aunque invisible, sin embargo mudable; ésta en modo alguno es el Dios verdadero. Pero si esto se llevara a cabo al menos por medio de símbolos coherentes con el pensamiento religioso, habría que lamentar sin duda que mediante ellos no se anunciase ni predicase el Dios verdadero, sin embargo, de algún modo resultaría aceptable que no se realizasen ni se ordenasen prácticas tan abominables y vergonzosas; pero ahora, cuando es un sacrilegio rendir culto al cuerpo o al alma en lugar de al Dios verdadero, único a través del cual el alma se hace feliz cuando éste habita en ella, ¡cuánto más sacrílego resulta rendirles culto de tal modo que ni el cuerpo ni el alma del que los adora alcance ni la salvación ni la dignidad humana! Por lo cual, si con el templo, el sacerdote o el sacrificio que se debe al Dios verdadero se rinde culto a algún elemento del mundo o a algún espíritu creado, aunque no sea éste inmundo ni malvado, el mal no se hace porque sean malos aquellos instrumentos de culto, sino porque con ellos únicamente debe rendirse culto a Aquel al que se debe tal culto y servidumbre. Si, en cambio, alguien afirma que rinde culto al único Dios verdadero, es decir, al creador de toda alma y cuerpo mediante imágenes absurdas o monstruosas, los sacrificios de seres humanos, la coronación de partes pudendas masculinas, la recompensa de las relaciones ilícitas, la sección de los miembros, la amputación de los genitales, la consagración de afeminados, y las celebraciones de juegos impuros y obscenos, no peca porque no deba rendirse culto al que rinde culto, sino porque rinde culto al que debe rendirse culto de forma inapropiada. Por otra parte, quien también por tales medios, es decir, vergonzosos y criminales, rinde culto no al Dios verdadero, es decir, al creador del alma y del cuerpo,

sino a una criatura, aunque no corrompida, ya sea el alma, ya el cuerpo, ya ambas cosas al mismo tiempo, peca dos veces contra Dios, porque no sólo rinde culto en lugar de a Él mismo a algo que no es Él mismo, sino también le rinde culto por unos medios por los que ni se le debe rendir culto a Él ni a ningún otro. Pero a la vista está cómo, es decir, de qué forma tan vergonzosa y nefanda les rindieron culto éstos; por otro lado, permanecería en la oscuridad a qué o a quiénes rindieron culto si su historiografía no atestiguase que aquellos mismos ritos que confiesan feos y vergonzosos se ofrecieron a las divinidades, que los exigían por medio del terror; de ahí, sin sombra alguna de duda, se tiene constancia de que los demonios nefandos y los espíritus inmundísimos fueron invitados por toda esta teología civil a contemplar sus absurdas imágenes y también a poseer por medio de ellas los necios corazones.

28

¿Qué relevancia tiene que Varrón, autor eruditísimo y perspicacísimo, intente reducir y referir como por medio de una sutil argumentación todos estos dioses al cielo y la tierra? No puede; se le escapan de las manos, rebotan, resbalan y caen. Pues cuando va a hablar acerca de las divinidades femeninas, es decir, de las diosas, dice: «Puesto que, como dije en el libro primero, que trata de los lugares[211], han sido constatados dos orígenes para los dioses, el cielo y la tierra, por ello parte de los dioses son llamados celestes, parte terrestres. Del mismo modo que en los libros anteriores comenzamos por el cielo cuando hablamos sobre Jano, del que unos dijeron que era el cielo, otros que el mundo[212], así empezamos a escribir sobre las divinidades femeninas a partir de Telus»[213]. Me doy cuenta de la inmensa inquietud que sufre una inteligencia de tal categoría y profundidad. Pues se deja guiar por cierto razonamiento verosímil: que el cielo posee una naturaleza activa, la tierra pasiva, y, por ello, a aquél le atribuye un poder masculino, a aquélla uno femenino, y no se percata de que más bien es aquel que crea dichas fuerzas quien creó ambos. De ahí que también interpreta así en el libro anterior[214] los famosos misterios de los samotracios[215], y promete casi con fervor religioso exponer por escrito aquellos que no son conocidos ni para los sayos[216], y enviarles dicha exposición. En efecto, dice que él allí, a través de muchos indicios, llegó a la conclusión de que entre sus imágenes una significaba el cielo, otra la tierra, otra los modelos de las cosas que Platón llama ideas[217]; pretende que se interprete que Júpiter es el cielo, Juno la tierra, Minerva las ideas[218]; el cielo es aquel por quien todo se hace, la tierra aquella de donde se hace, el modelo según el cual se hace. En este punto paso por alto señalar que Platón atribuye a las ideas un poder tan grande que no es que el cielo no creara nada a partir de ellas, sino que él también fue creado conforme a las mismas. Simplemente digo que Varrón en este libro sobre los dioses selectos desmontó su propia teoría de los tres

dioses con los que había abarcado prácticamente todo. Pues atribuyó al cielo los dioses masculinos, a la tierra las diosas femeninas, entre las cuales colocó a Minerva, a la que anteriormente había situado por encima del propio cielo[219]. Después el dios masculino Neptuno se sitúa en el mar, que pertenece antes a la tierra que al cielo. Finalmente, del padre Dite, que en griego se llama Plutón, también masculino, hermano de ambos, se afirma que es un dios terreno, que ocupa la parte superior de la tierra y tiene a su esposa Prosérpina en la inferior[220]. Por consiguiente, ¿cómo pretenden atribuir los dioses al cielo, las diosas a la tierra? ¿Qué tiene esta teoría de sólido, de consistente, de sobrio, de preciso? Pues aquella Telus es el principio de las diosas, es decir, la Gran Madre, ante la cual resuena la demente desvergüenza de afeminados y castrados, de los que se mutilan a sí mismos y realizan movimientos convulsivos. Por consiguiente, ¿por qué motivo se llama a Jano cabeza de los dioses, a Telus cabeza de las diosas? Ni allí el error puede darle una única cabeza ni aquí la locura le otorga la cordura. ¿Por qué se esfuerzan en vano en atribuir estas cosas al mundo? Aunque pudieran, nadie piadoso rinde culto al mundo en lugar de al Dios verdadero; y, sin embargo, la verdad manifiesta les demuestra que no pueden. Atribuyan estas cosas más bien a personas muertas y a los peores demonios, y toda la cuestión quedará resuelta.

29

En efecto, notemos del siguiente modo cuán sin temor alguno de incurrir en opinión sacrílega, se atribuye mejor al Dios verdadero que hizo el mundo, al creador de toda alma y de todo cuerpo todo lo que éstos refieren al mundo conforme a la teología de estos dioses, basándose en supuestas razones científicas. Nosotros rendimos culto a Dios, no al cielo y la tierra, las dos partes de las que consta este mundo; tampoco al alma o a las almas dispersas por seres vivos cualesquiera, sino a Dios, que creó el cielo y la tierra y todo lo que se encuentra en ellos; que creó toda alma, ya viva sin más y carente de sentido y de razón, ya incluso capaz de sentir o dotada de inteligencia.

30

Y para comenzar ya a repasar las obras del Dios único y verdadero, basándose en las cuales éstos, en su intento de interpretar de forma pretendidamente honesta ritos vergonzosísimos y criminalísimos, crearon para sí muchos y falsos dioses, rendimos culto al Dios que estableció para las naturalezas que él mismo creó los principios y fines de su existencia y movimiento; que posee, conoce y ordena las causas de las cosas; que creó el poder de las semillas[221]; que introdujo un alma racional, llamada espíritu, en los seres vivos según su voluntad; que concedió la facultad y el uso de la palabra[222]; que otorgó el don de predecir el futuro a los espíritus según su deseo, que predice él mismo el

futuro a través de los que le place, y sana las enfermedades[223] por mediación de los que le place; que regula los comienzos, desarrollos y finales incluso de las propias guerras, cuando el género humano debe ser corregido y castigado mediante las mismas[224]; que creó y gobierna el fuego vehementísimo y violentísimo de este mundo según el carácter de la naturaleza inconmensurable; que es creador y regulador de todas las aguas[225]; que hizo al sol la más brillante de las luces corpóreas, y le dio poder y movimiento convenientes[226]; que no sustrae a su dominio y potestad ni siquiera a los mismísimos infiernos; que suministró las semillas y los alimentos de los mortales, ya secos ya líquidos, apropiados a sus correspondientes naturalezas; que cimienta la tierra y la fecunda[227]; que da con largueza sus frutos a personas y animales[228]; que conoce y ordena no sólo las causas primarias sino también las secundarias[229]; que fijó el curso de la luna[230]; que abre vías celestes y terrestres para los cambios de lugar[231]; que también concedió a las inteligencias humanas, creación suya, los conocimientos de técnicas diversas como apoyo a la vida y a la naturaleza[232]; que estableció la unión del macho y la hembra para facilitar la propagación de la prole[233]; que concedió a los grupos humanos el don del fuego terreno para los usos más habituales, a fin de que obtengan de él luz y calor[234]. Éstas son precisamente las funciones que Varrón, eruditísimo y perspicacísimo varón, se esforzó por distribuir entre los dioses selectos a través de no sé qué interpretaciones físicas[235], ya tomadas de otra fuente, ya conjeturadas personalmente. En realidad éstas las desempeña y dirige el único Dios verdadero, pero a la manera de Dios, es decir, estando en todas partes todo su ser, no enclaustrado en ningún lugar, no sujeto por ningún vínculo, no divisible en partes algunas, no mudable en ninguna de ellas, llenando el cielo y la tierra con su poder presente, no con una naturaleza llena de carencias. Así pues, de tal manera gobierna todos los objetos de su creación que incluso les permite iniciar y conducir sus propios movimientos. En efecto, aunque no puedan ser nada sin Él, no son lo que es Él. Por otra parte, también lleva a cabo muchas cosas por medio de los ángeles; pero no hace bienaventurados a los ángeles salvo por sí mismo. Del mismo modo, aunque envíe ángeles a los humanos por algunas causas, sin embargo no los hace bienaventurados por los ángeles, sino por sí mismo, como a los ángeles. De este único y verdadero Dios esperamos la vida eterna.

31

En efecto, aparte de los beneficios de esta índole que concede con largueza a buenos y malos conforme a esa forma de administrar la naturaleza de la que algo hemos hablado, poseemos una prueba importante y privativa de su gran amor hacia los buenos. Pues aunque no podamos agradecerle de forma suficiente el hecho de que existimos, de que

vivimos, de que contemplamos el cielo y la tierra, de que gozamos de inteligencia y raciocinio para buscar al mismo que creó todas estas cosas, sin embargo, ¿qué corazones, cuántas lenguas pugnarían por ser suficientes para darle las gracias porque en modo alguno nos abandonó cubiertos y abrumados por los pecados, de espaldas a la contemplación de su luz y cegados por el amor a las tinieblas, es decir, a la iniquidad, y nos envió a su Verbo, su único hijo, a fin de que por medio de su nacimiento en forma carnal y de su sufrimiento por nuestra causa conociéramos cuánto aprecia Dios al ser humano, y con aquel sacrificio singular fuéramos purificados de todos los pecados e infundido por su espíritu el amor en nuestros corazones, una vez superadas todas las dificultades, llegáramos al descanso eterno y a la dulzura inenarrable de su contemplación?

32

Este misterio de la vida eterna fue anunciado ya desde el origen del género humano a quienes se consideró oportuno por medio de los ángeles a través de ciertos signos y sacramentos adecuados a los tiempos. Después el pueblo hebreo fue reunido en una determinada organización política para que cumpliese dicho sacramento. Allí a través de algunas personas sabedoras y de otras ignorantes se anunciaría que había de venir aquello que está aconteciendo desde la llegada de Cristo hasta ahora y en lo sucesivo; este mismo pueblo quedó después también disperso entre los pueblos para que diera testimonio de las escrituras en las que se predijo la salvación eterna que había de venir en Cristo. En efecto, no sólo todas las profecías que se hallan expresadas en palabras, ni sólo los preceptos de la vida que conforman las costumbres y la piedad y que se hallan contenidas en esas escrituras, sino también las ceremonias sagradas, los sacerdocios, el tabernáculo o el templo, los altares, los sacrificios, las ceremonias, los días festivos y cualquier otro elemento perteneciente a esa servidumbre que se le debe a Dios y que en griego se llama propiamente *latría*; todo esto, que creemos que se ha cumplido en Cristo por la vida eterna de los fieles, y vemos que se cumple y confiamos que se habrá de cumplir, ha sido señalado y anunciado.

33

Por consiguiente, a través de esta religión única y verdadera pudo descubrirse que los dioses de los gentiles son inmundísimos demonios, ansiosos por ser considerados dioses bajo la oportunidad que les ofrecen las almas difuntas o bajo el aspecto de criaturas mundanas, gozando con soberbia impureza de las mismas acciones criminales y vergonzosas como si se tratara de honores divinos, y envidiando a las almas humanas su conversión al Dios verdadero. De su monstruosísimo e impiísimo dominio el ser humano

se libera cuando cree en aquel que le ofreció a fin de que pudiera levantarse un ejemplo de una humildad tan grande como la soberbia con la que aquéllos cayeron. Entre éstos se hallan no sólo aquellos acerca de los que ya nos explayamos suficientemente, y otros tantos similares de otras naciones y tierras, sino también estos de los que ahora tratamos, selectos como para formar parte de un senado de dioses; pero selectos sin duda por la fama de sus crímenes, no por la dignidad de sus virtudes. Mientras Varrón intenta atribuir sus ritos a unas supuestas explicaciones naturales, tratando de ennoblecer hechos vergonzosos, no puede encontrar el modo de acomodarlos y armonizarlos con dichas explicaciones, puesto que las causas de aquellos ritos no son las que piensa o más bien las que quiere que se piensen. Pues si existieran estas mismas, así como también otras cualesquiera del mismo género, aunque en nada concernieran al Dios verdadero y a la vida eterna que debe buscarse en la religión, sin embargo, al ofrecer alguna explicación sobre la naturaleza de las cosas, mitigarían un tanto la ofensa que hubiera producido alguna supuesta infamia o necedad no entendida en los ritos. Así intentó actuar respecto a ciertas representaciones teatrales o misterios de los templos, donde no absolvió a los teatros por la semejanza con los templos, sino que más bien condenó a los templos por la semejanza con los teatros; no obstante, trató por todos los medios de que la explicación ofrecida de las supuestas causas naturales calmase los ánimos ofendidos por aquellos horrores.

34

Pero, por el contrario, tal como nos ha transmitido ese mismo personaje tan erudito, descubrimos que en modo alguno resultaron admisibles las explicaciones de los ritos que se extrajeron de los libros de Numa Pompilio ni pudieron considerarse dignas no sólo de ser divulgadas a través de la lectura a las personas piadosas, sino incluso de ser conservadas por escrito ocultas en las tinieblas. Por consiguiente, ya puedo decir lo que en el tercer libro de esta obra había prometido que diría en su momento. Pues, según se lee en el libro sobre el culto a los dioses del mismo Varrón[236]: «Cierto Terencio, que poseía una finca junto al Janículo, tras extraer de la tierra un boyero suyo mientras labraba junto al sepulcro de Numa Pompilio los libros de éste donde se hallaban escritas las explicaciones de las instituciones sagradas, los llevó al pretor en la ciudad. Éste, por su parte, tras haber examinado sus comienzos, confió tan importante asunto al senado. Allí cuando los próceres leyeron algunas de las explicaciones por las que había sido instituido cada uno de los elementos rituales, el senado dio su asentimiento al difunto Numa, y los padres conscriptos, como personas piadosas, determinaron que el pretor quemase estos libros» [237]. Crea cada uno lo que quiera; es más, diga cualquier ilustre defensor de tal impiedad lo que le sugiera su insensata obstinación. Básteme a mí con advertir que las explicaciones de los ritos romanos puestas por escrito por el rey

Pompilio, fundador de los mismos, no debieron darse a conocer ni al pueblo ni al senado, y ni siquiera a los propios sacerdotes, y que el propio Numa Pompilio por una curiosidad ilícita descubrió estos secretos de los demonios que, por su parte, pondría al menos por escrito, para tener de donde tomar advertencia mediante su lectura; y, sin embargo, aun siendo un rey que no temía a nadie en absoluto, no se atrevía ni a enseñarlos a nadie ni a hacerlos desaparecer destruyéndolos o eliminándolos de algún modo. Así enterró en un lugar que creyó seguro aquello que no quiso que fuera conocido, para no enseñar a nadie hechos abominables, pero que temió profanar, no fuese a provocar la ira de los demonios, sin pensar que un arado pudiera acercarse a su sepulcro. El senado, por su parte, temiendo condenar la religión de sus antepasados y, por ello, viéndose obligado a dar su asentimiento a Numa, juzgó, sin embargo, que aquellos libros eran tan perniciosos que no ordenó enterrarlos de nuevo, no fuera que la curiosidad humana buscase con mayor afán algo que ya había sido descubierto, sino destruir por medio de las llamas tan nefandos documentos, a fin de que, puesto que ya consideraban imprescindible realizar aquellos ritos, resultase más tolerable el error por ignorar sus explicaciones que la perturbación de la ciudad por conocerlas.

35

Pues también el propio Numa, al que no le era enviado ningún profeta de Dios ni ningún ángel santo, se vio impulsado a practicar la hidromancia, para ver en el agua las imágenes de los dioses, o más bien las ilusiones de los demonios[238], de quienes oiría lo que debía instituir y observar en los ritos. Este género de adivinación dice el mismo Varrón[239] que fue importado de los persas, y recuerda que hicieron uso del mismo el citado Numa y después el filósofo Pitágoras; añade que con él también se consulta a los infiernos utilizando sangre, e indica que dicha práctica en griego se llama *nekuomanteía*. Se llame ésta [hidromancia] o necromancia, eso es lo mismo, la adivinación a través de los muertos[240]. Ellos verán con qué artes se hace. Pues no quiero decir que dichas artes solían estar prohibidas por las leyes incluso antes de la llegada de Nuestro Salvador en las propias ciudades de los gentiles y ser castigadas con penas severísimas. No quiero, os aseguro, decir esto; pues tal vez entonces tales prácticas eran lícitas. Mediante estas artes, al fin, aprendió Pompilio aquellos ritos, cuya práctica transmitió, pero cuyas causas enterró (tal fue el temor que sintió incluso él mismo ante lo que había aprendido), y al conocerse los libros que las transmitían el senado ordenó quemarlos. Por consiguiente, ¿por qué Varrón me interpreta como científicas no sé qué otras causas de aquellos ritos? Si aquellos libros las hubieran contenido de tal índole, sin duda no hubieran ardido, o los padres conscriptos igualmente hubieran hecho quemar también estos escritos y publicaciones de Varrón, dedicados a César, el pontífice. Así pues, porque Numa

Pompilio extrajo, es decir, transportó agua para practicar la hidromancia, se dice que tuvo a la ninfa Egeria[241] como esposa, tal como se expone en el libro de Varrón mencionado anteriormente. En efecto, así es como los hechos reales, al ser salpicados de mentiras, suelen convertirse en leyendas. Así pues, en aquella hidromancia aquel curiosísimo rey romano aprendió por un lado los ritos que debían consignar los pontífices en sus libros y, por otro, sus causas, que no quiso que nadie conociera excepto él mismo. Efectivamente, hizo que éstas, escritas aparte, murieran consigo en cierto modo, cuando procuró que así fueran sepultadas y sustraídas al conocimiento humano. Por consiguiente, o bien se habían consignado allí tan sórdidas y perniciosas pasiones de los demonios que, por su causa, toda aquella teología civil aparecía como execrable incluso ante gentes tales que habían aceptado tantísimas prácticas sonrojantes en estos mismos ritos; o bien se revelaba que todos ellos no eran sino seres humanos muertos, a los que con el paso del tiempo casi todos los pueblos de los gentiles habían creído dioses inmortales, mientras se recreaban con tales ritos aquellos mismos demonios que se presentaban para ser adorados en lugar de los propios muertos, para quienes habían obtenido la consideración de dioses por medio de ciertos testimonios de falsos milagros. Pero, por la oculta providencia del Dios verdadero, sucedió que a éstos, en connivencia con su amigo Pompilio, por aquellas artes que posibilitaran la práctica de la hidromancia, se les permitió confesarle todo aquello, y, sin embargo, no se les permitió aconsejarle que cuando fuera a morir lo hiciera quemar en lugar de enterrarlo; en su intento de evitar que salieran a la luz no pudieron oponerse ni al arado, con el que fueron desenterrados, ni a la pluma de Varrón, a través de la cual llegó a nuestro conocimiento todo lo relativo a este asunto. En efecto, no pueden hacer lo que no les está permitido; pero, gracias al inescrutable y justo juicio del Dios supremo, les está permitido actuar según los méritos de aquellos que es justo que o bien sean solamente afligidos por ellos, o bien incluso sometidos o engañados. Pero, a partir de lo siguiente, puede entenderse cuán perniciosos y ajenos al culto de la verdadera divinidad fueron juzgados estos escritos: el senado prefirió quemar los libros que Pompilio ocultó a temer lo que temió quien no pudo atreverse a ello. Por consiguiente, quien ni siquiera ahora quiere llevar una vida piadosa, busque la eterna con tales ritos; pero quien no quiere tener relación con los demonios malignos, no tema la perniciosa superstición con la que se les rinde culto, sino reconozca la verdadera religión con la que son puestos en evidencia y vencidos.

[75] BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…*, págs. 575-576, not. compl. 25, indica que *divinitas* es un término clásico, mientras que *deitas* pertenece a la lengua cristiana, y es utilizado por ARNOBIO, *Nat.* I 28, con las mismas reservas que en este pasaje, propias del deseo de los autores de escribir correctamente. La distinción semántica entre ambos términos resulta, como el propio BARDY señala, difícil de establecer.

[76] *Vid.* AG., *Civ.* VI 3, que cita a VARRÓN, frg. 4 CARDAUNS, donde explica la distribución en libros de su obra.

[77] TERT., *Nat.* II 9, 5.

[78] Salm. 117, 22.

[79] Frg. 229 CARDAUNS.

[80] El nombre de genio etimológicamente está formado a partir de la raíz **gen-* (*gignere*, «engendrar», *genitus*, «engendrado»). Generalmente se considera que desde épocas muy antiguas el genio era el espíritu protector de cada hombre y especialmente de cada *paterfamilias*, en relación con la fuerza específica del macho en el acto de engendrar, mientras que Juno, relacionada con la acción de concebir, lo era de las mujeres (*vid.* WISSOWA, *Religion…*, págs. 175-181, LATTE, *Römische…*, págs. 103-104), pero W. F. OTTO, *RE* VII, cols. 1155-1179, y DUMÉZIL, *La religion romaine…*, págs. 362-369, opinan que la asignación del *Genius* a los hombres y de Juno a las mujeres es reciente. Se relacionaba con el *daímon* griego, y parece ser que nacía y moría con cada individuo, aunque en Ov., *Fast.* II 545, se dice que Eneas llevaba regalos al Genio de su padre, ya muerto. El día del cumpleaños se le rendía culto por medio de ofrendas incruentas y sencillas. Presidía las bodas, el lecho conyugal y la unión sexual. Se representaba por medio de una o dos serpientes. Los colectivos y los objetos también tenían el suyo, y existía un Genio Público del Pueblo Romano, con un templo en el foro, representado originariamente como un hombre barbudo y más adelante como un joven, cubierto con un manto, portando la cornucopia en la mano izquierda y una copa sacrificial en la derecha. *Vid. Civ.* VII 6, 13; IX, 11, CIC., *Div.* I 36, *Leg.* II 17, 42, *Tim.* 11, LACT., *Inst.* II 25, MIN. FÉL., XXLX 5, TERT., *Apol.* 24, 32, *Nat.* II 8. SÉNECA (*Epist.* 110 1-2) frente a Varrón lo sitúa entre los dioses menores. *Vid.* además E. RINK, *Die Bildlichen Darstellung des römischen Genius*, Berlín, 1933, H. WAGENVOORT, «Genius a genendo», *Mnemosyne* 4 (1951), 163-168.

[81] Divinidad relacionada con la muerte, cuyo nombre es sinónimo de los infiernos. Se identifica con *Dis Pater* y se asimila al griego Plutón. *Vid. Civ.* VII 16; 23, W. MACKAUER, *RE* XVIII, cols. 908-928, H. WAGENVOORT, «Orcus», *SMSR* 14 (1938), 32-64. Sobre su etimología *vid.* WALDE-HOFMANN, según los cuales procede de un antiguo *Uragus* (FEST. pág. 202), ERNOUT-MEILLET, s. v., que consideran desconocido su origen, mientras que J. HEURGON, «Le lemme de Festus sur Orcus (pág. 222 L)», en *Hommages à M. NIEDERMANN*, París, 1956, págs. 158-173, sostiene que se trata de un nombre etrusco.

[82] Sobre Líber *vid.* nota a IV 11. Aunque Líbera no se halla en Varrón entre los dioses selectos, Agustín aquí la cita junto a Líber.

[83] VARRÓN, frg. 90 CARDAUNS. *Vid.* además AG., *Civ.* VII 3. Sobre Jano Consevio *vid.* MACR., *Sat.* I 9, 16.

[84] VARRÓN, frg. 92 CARDAUNS. *Vid.* además AG., *Civ.* VII 3.

[85] *Vid. Civ.* VI 9, que cita a VARRÓN, frg. 93 CARDAUNS.

[86] VARRÓN, frg. 95 CARDAUNS. *Vid.* además *Civ.* IV 11.

[87] VARRÓN, frg. 273 CARDAUNS. *Vid.* además *Civ.* VII 3.

[88] Sobre Sentino *vid.* además FEST., 305 L.

[89] VARRÓN, frg. 97 CARDAUNS, *vid.* además TERT., *Nat.* II 11, 4. Sobre Vitumno *vid.* EISENHUT, *RE* IX A, cols. 493-494. WALDE-HOFMANN, *s. v.*, y ERNOUT-MEILLET, *s. v.*, piensan que se trata de una

divinidad de origen etrusco, y que la relación etimológica con *vita* es de carácter popular, frente a G. RADKE, *Die Göter Altitaliens*, Münster, pág. 342, que lo relaciona con la raíz **vito* o **vitu* «dios que da la vida». Sobre Sentino *vid*. ZWICKER, *RE* II A, col. 1507 *s. v. Sentia*. WALDE-HOFMANN y ERNOUT-MEILLET, *s. v. sentio*, consideran que deriva de dicho término, como *Sentia*.

[90] VIRG., *En*. V 302.

[91] *Vid. Civ*. VII 2, que cita a VARRÓN, frg. 90 CARDAUNS.

[92] *Vid. Civ*. VII 2, que cita a VARRÓN, frg. 92 CARDAUNS.

[93] *Vid. Civ*. VI 9, que cita a VARRÓN, frg. 93 CARDAUNS.

[94] VARRÓN, frg. 273 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 2.

[95] VARRÓN, frg. 97 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 2.

[96] Cf. CIC., *Nat. deor*. II 33-34.

[97] *Vid. Civ*. VI 9, que cita a VARRÓN, frg. 93 CARDAUNS.

[98] VARRÓN, frg. 273 CARDAUNS, citado también en *Civ*. VII 2.

[99] VARRÓN, frg. 273 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 2.

[100] VIRG., *En*. I 47.

[101] VARRÓN, frg. 118 CARDAUNS. *Vid*. además *Civ*. IV 21, TERT., *Nat*. II 11, 9, WISSOWA, *Religion*…, págs. 313-315, MARBACH, *RE* XV, cols. 936-937, LATTE, *Römische*…, págs. 239-240.

[102] VARRÓN, frg. 274 CARDAUNS. *Vid*. además MARC. CAP., II 149, TERT., II 11. Sobre Iterduca *vid*. WISSOWA, *RE* IX, col. 2288. Sobre Domiduca *vid*. AUST, *RE* V, col. 1301.

[103] VARRÓN, frg. 118 CARDAUNS, citado en *Civ*. IV 21.

[104] *Civ*. IV 21; 23.

[105] VARRÓN, frg. 253 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 14.

[106] VARRÓN, frg. 2b† CARDAUNS, fragmento que según el propio comentarista (*M. Terentius Varro*…, vol. II, pág. 137) presenta una colocación dudosa en el libro I y que podría pertenecer al proemio.

[107] SAL., *Catil*. 8, 1.

[108] Sobre las divinidades relacionadas con el dinero *vid*. IV 21.

[109] El *Vicus argentarius* era una calle de Cartago en la que se situaban negocios relacionados con la orfebrería. Agustín cita este lugar también en *Conf*. VI IX 14, *Enarr. in Psalm*. XXXVIII 12. *Vid* además A. AUDOLLENT, *Carthage Romaine*, París, 1901, págs. 228-230, BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X*…, pág. 577, not. compl. 29.

[110] Cf. SERV., *En*. VIII 319.

[111] Según una tradición contada por VARRÓN, *Ling*. V 42, y OVIDIO, *Fast*. I 235-246, cuando Saturno fue expulsado del cielo por su hijo Júpiter huyó a refugiarse al territorio del Lacio (llamado así según los antiguos a partir de *latere* ‘esconder’, por haber ocultado a este dios), y allí le acogió Jano, que le cedió el territorio situado a la izquierda del Tíber y que en ese tiempo recibió el nombre de Monte Saturnio, y más adelante el de Capitolio, mientras que él permaneció en la derecha, o Janículo.

[112] VARRÓN, frg. 225 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VII 9; 27; 30; 33. CARDAUNS, *M. Terentius Varro*…, vol. II, pág. 226, ve un paralelismo entre *doctrinae mysteria y* el *initia regis* de *Ling*. V 8.

[113] Sobre el problema de las imágenes en Varrón *vid*. nota a *Civ*. IV 9. Como indica LEHMANN, *Varron théologien*…, págs. 188-192, éste proclama la utilidad de las imágenes divinas como sustitutos de los dioses o marcas distintivas de su majestad, a la manera de un instrumento privilegiado de comunicación religiosa con las potencias del mundo espiritual. Concilia de este modo, dado su espíritu pragmático, el ideal iconoclasta con la realidad cultual de su tiempo.

[114] *Vid. Civ*. IV 31. Según LEHMANN, *Varron théologien*…, pág. 191, Agustín observa aquí una contradicción en las opiniones de Varrón respecto al culto de las imágenes, cuando lo que realmente hace es distinguir entre un culto aceptable desde un punto de vista utilitario, como forma de honrar a la divinidad bajo un aspecto visible, y los excesos de la idolatría.

[115] Este sistema lo expone VARRÓN en su libro XVI (frg. 226 CARDAUNS), cf. *Civ*. VIII 14.

[116] VARRÓN, frg. 230 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 28. Esta identificación aparece también en MACR., *Sat*. 19, 11.

[117] Frg. 231 CARDAUNS, *vid*. además *Ling*. VI 13, PAUL. FEST., 52, cf. *Civ*. VII 30.

[118] Las *Agonalia* se celebraban el 9 de enero, fecha en que se ofrecían también sacrificios en honor de Juno, asociada a Jano. *Vid*. Ov., *Fast*. I 318.

[119] Según la tradición, representada por autores como MACROBIO, *Sat*. I 12, 3, o CENSORINO, 20, 2-3, en un principio el año romano contaba con 10 meses, y comenzaba por Marzo. Enero y Febrero fueron añadidos por Numa o Tarquinio Prisco. Sin embargo, algunos autores actuales rechazan esta tradición y consideran que el año romano constaba ya desde un principio de doce meses. *Vid*. en ese sentido P. BRIND' AMOUR, *Le calendrier romain: recherches chronologiques*, Ottawa, 1983, págs. 225-249, R. HANNAH, *Greek and roman calendars*, Londres, 2005, pág. 99.

[120] Se celebraban el 23 de febrero.

[121] VARRÓN, *Ling*. VI 13, atribuye un origen sabino al término *februm* o *februum*, que significa «purificación». Se trata de un sustantivo neutro derivado del adjetivo *februus*, que, según ERNOUT-MEILLET, *s. v*., es de origen indígena, sin que se haya podido establecer una etimología indoeuropea aceptable para el mismo. Asimismo indican que el adjetivo *februus* personificado es el nombre de un dios inmortal, *Februus* y que el femenino *Februa* es epíteto de Juno. *Vid*. además Ov., *Fast*. II 19.

[122] VARRÓN, frg. 232 CARDAUNS. Sobre esta comparación entre el cielo y el paladar *vid*. además *Ling*. V 19, CIC., *Nat. deor*. II 49, que cita a ENIO, *Op. inc*., frg. 17 Sk., ARISTÓTELES, *Hist. anim*. 492a 20.

[123] VARRÓN, frg. 234 CARDAUNS, *vid*. además MACR., *Sat*. I 9, 13.

[124] VARRÓN, frg. 233* CARDAUNS, *vid*. además MACR., *Sat*. I 9, 9.

[125] Frg. 234 CARDAUNS, *vid. supra*.

[126] Jn. 10, 9.

[127] Sobre la etimología y formación en latín del nombre de este dios, de origen indoeuropeo, *vid*. ERNOUT-MEILLET, *s. v. Iuppiter*. La forma Júpiter es un vocativo utilizado como nominativo en el que se unen *Iovis*, de la misma raíz que el Zeus griego, y *pater* «padre Jove».

[128] VARRÓN, frg. 235 CARDAUNS. La consideración de Júpiter como causa primera de la que derivan las demás procede de la filosofía estoica. *Vid. SVF* I, 27; II 167, SÉN., *Nat*. II 45, 1-2.

[129] VIRG., *Geórg*. II 490.

[130] VARRÓN, frg. 236 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VII 10. Sobre este fragmento *vid*. DUMÉZIL, *La religion…*, pág. 114, para quien esta oposición Jano/Júpiter indica una doble supremacía del primero en cuanto a cronología y del segundo en cuanto a jerarquía, y sería original romana.

[131] VARRÓN, frg. 235 CARDAUNS. *Vid. supra*.

[132] VARRÓN, frg. 225 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 5.

[133] VIRG., *Ecl*. III 60.

[134] Quinto Valerio Sorano, nacido en torno al 140 a. C., es conocido como lingüista y anticuario. Fue tribuno de la plebe en 82 a. C. Sobre esta figura *vid*. CIC., *De or*. III 43, *Brut*. 169, GEL., II 10, 3.

[135] *Carm*. frg. 2 ed. J. BLÄNSDORF, *Fragmenta poetarum latinorum*, Stuttgart, 1995, pág. 105 (= frg. 4 MOREL). VARRÓN, frg. II CARDAUNS, *appendix* al libro I (perteneciente al *Logistoricus Curio de cultu deorum*), vid. además *Civ*. VII 13.

[136] VARRÓN, frg. 236 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 9.

[137] El origen del apelativo es explicado por LIVIO, I 12, 4-6, y PLUTARCO, *Rom*. 18. En la lucha entre Mecio Curcio, que ocupaba el Capitolio, y Rómulo, señor del Palatino, éste invoca a Júpiter a fin de que detenga el ataque sabino. Tras la derrota sabina, Rómulo construye un templo en honor de Júpiter *stator* en la ladera del Palatino, ante la puerta Mugonia. Según LIV., X 36, 6-12, más adelante, cuando los romanos huían ante los samnitas, el cónsul promete la construcción de un templo a Júpiter *Stator* si éste detiene la desbandada de los romanos. Mediante su intervención los romanos se detuvieron, contraatacaron y recuperaron el territorio perdido. Su festividad se celebra en los Idus de enero.

[138] VARRÓN, frg. 237 CARDAUNS. Sobre el término *ruma* y su etimología, *vid*. nota a *Civ*. IV 11.

[139] *Vid*. IV 21. *Vid*. frg. 238 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 12.

[140] VARRÓN, frg. 238 CARDAUNS.

[141] Sobre la idea de que sólo el sabio es rico, propia de la filosofía estoica, *vid*. además CIC., *Paradoxa* 6, 42-43, HOR., *Epist*. I 1, 106.

[142] SAL., *Catil*. 11, 3.

[143] *Vid. Civ*. IV 11, donde se cita a VARRÓN, frg. 27 CARDAUNS.

[144] VARRÓN, frg. 239 CARDAUNS. *Vid*. además *Civ*. VII 15, 30. Sobre esta etimología *vid. Ling*. V 64, FEST. 186. ERNOUT-MEILLET, s. v., opinan que la citada relación con *satus* 'semilla' se debe a etimología popular, y que probablemente se trata de una divinidad de origen etrusco. AGUSTÍN, en *Cons. Evang*. I XXIII 34, propone una etimología diferente, pues considera que procede de *satur* y del griego *nous*. Sobre Saturno *vid*. además nota a *Civ*. II 15.

[145] *Vid. Civ*. VII 9, que cita a VARRÓN, frg. II CARDAUNS, de la *appendix* al libro I (frg. del *Logistoricus Curio de cultu deorum*).

[146] VARRÓN, frg. 248 CARDAUNS. Sobre el *genius vid*. nota a *Civ*. VII 2.

[147] VARRÓN, frg. 227 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 23. Se trata de la visión estoica en la que el poder del Genio era parte del alma del mundo, con capacidad generativa y racional al mismo tiempo.

[148] VARRÓN, frg. 249 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VII 30. Sobre Mercurio *vid*. nota a *Civ*. IV 11.

[149] VARRÓN, frg. 253 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VII 3, cf. VII 30. Sobre Marte *vid*. nota a *Civ*. II 15.

[150] Como indica MARROU, *Saint Augustin et la fin…*, pág. 127 n. 6, esta etimología se halla también en Arnobio, *Nat*. III 32. Se trata de una falsa etimología, pues en realidad es un derivado *de merx, mercis* 'comercio' (*vid*. ERNOUT-MEILLET, *s. v. merx*).

[151] Se trata de una falsa etimología, que puede encontrarse ya en Platón, *Crátilo* 407e, 408.

[152] VARRÓN, frg. 250 CARDAUNS. *Vid*. además ARNOB., *Nat*. III 32.

[153] Cf. ARNOB., *Nat*. III 26.

[154] VARRÓN, frg. 239 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 3.

[155] VARRÓN, frg. 279 CARDAUNS. Sobre la relación entre Venus y la luna *vid*. MACR., *Sat*. III 8, 3, LEVIO, frg. 26 BLÄNSDORF (=frg. 26 MOREL). *Vid*. además SCHWENN, *RE* II A, col. 1142 KOCH, *RE* VIII A, col. 863.

[156] *Vid*. Ov., *Met*. IV 628, *Epist*. XVII, 112, HIG., *Fab*., 65, 161.

[157] *Vid*. nota a *Civ*. VII 4. *Vid*. además MIN. FÉL., 21, 6, *TERT., Apol*. X 8.

[158] Para Apolo *vid*. VARRÓN, frg. 251 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VII 30, y nota a *Civ*. II 16. Para Diana *vid*. VARRÓN, frg. 276 CARDAUNS. *Vid*. además *Civ*. VII 30 y nota a *Civ*. IV 11. Diana es identificada por Varrón con la griega Ártemis al considerarla hermana de Apolo, pero no dice nada de un posible origen itálico como diosa de la luna. *Vid*. además VARRÓN, *Ling*. V 68, VII 17, Cic., *Nat. deor*. II 68, CATUL., 34, 16, MACR., *Sat*. VII 16, 27. Sobre la identificación de Ártemis —Hécate *triodîtis* (CALÍM., *Hymn*. III 38)— y Diana Trivia *vid*. VARRÓN, *Ling*. VII 16, CATUL., 34, 15, etc.

[159] VARRÓN, frg. 256 CARDAUNS, cf. *Civ*. VII 30.

[160] VARRÓN, frg. 257 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VII 23. El Padre Dite, identificado con el Orco, es el dios de la tierra, del mundo subterráneo. *Vid*. CIC., *Nat*. II 66.

[161] VARRÓN, frg. 260 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VII 19.

[162] VARRÓN, frg. 270 CARDAUNS, *vid* además *Civ*. IV 10, VII 30. La etimología aparece en *Ling*. V 64 *quod gerit fruges, Ceres*.

[163] VARRÓN, frg. 272 CARDAUNS, citado *infra*. Según LEHMANN, *Varron théologien…*, pág. 234, la contradicción que se produce al asimilarse Juno tanto a la tierra como al aire queda resuelta en este pasaje, en el que dicha asimilación se debe al patronazgo que ejerce la diosa sobre las causas segundas, pues el aire ocupa la segunda plaza en la jerarquía de los elementos naturales (VARRÓN, frg. 226 CARDAUNS ap. *Civ*. VII 6) y la

tierra constituye el segundo miembro de la pareja de los dioses fundamentales (VARRÓN, *Ling*. V 57, *principes dei Caelum et Terra*).

[164] VARRÓN, frg. 277 CARDAUNS, cf. *Civ*. VII 30. Esta identificación puede verse también en ARNOB., *Nat*. III 31.

[165] VARRÓN, frg. 281 CARDAUNS.

[166] VARRÓN, frg. 272 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. IV 10, VII 30.

[167] VARRÓN, frg. 204 CARDAUNS.

[168] Filósofo presocrático que vivió aproximadamente entre los años 570 y 470 a. C. y emigró a Sicilia en torno al 545 a. C., coincidiendo con la conquista persa. Allí se distinguió como crítico homérico, poeta y filósofo. Utilizó la poesía satírica como vehículo de expresión de sus ideas. Se ocupó esencialmente de cuestiones teológicas, metafísicas y cosmogónicas, aparte de la crítica de las costumbres de su tiempo.

[169] VARRÓN, frg. 228 CARDAUNS. Según LEHMANN, *Varron théologien…*, págs. 214-215, la alusión a Jenófanes en este pasaje, que constituye el verdadero prólogo del libro XVI, no significa que Varrón se adhiera a su sistema monoteísta de creencias y a su teoría de un dios único, eterno e inamovible, sino que más bien coincide con él en su relativismo doctrinal, donde la verdad no es una revelación divina sino fruto de una laboriosa investigación.

[170] VARRÓN, frg. 227 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 23.

[171] VARRÓN, frg. 241 CARDAUNS.

[172] El mito de las generaciones divinas aparece narrado en la *Teogonía* de Hesíodo.

[173] VARRÓN, frg. 242 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VI 8.

[174] VARRÓN, frg. 243 CARDAUNS.

[175] VARRÓN, frg. 244 CARDAUNS, cf. *Civ*. VII 26. Los sacrificios humanos eran practicados en Cartago y en la Galia hasta que fueron prohibidos en época de Tiberio. Sobre los sacrificios de los cartagineses *vid*. TERT., *Apol*. IX 2, MIN. FÉL., 30 3. Baal, divinidad en cuyo honor se sacrificaban niños en Cartago se identificaba frecuentemente con Cronos o Saturno. Sobre los sacrificios humanos entre los galos *vid*. G. LÓPEZ, «La religión céltica, gala y galo-romana», en *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, 1994, págs. 421-488, esp. 450-456. Según cuenta Lucano, I 444-446, dichos sacrificios se ofrecían a Teutates, Esus y Taranis. CÉS., *Gal*. VI 16-17, habla del sacrificio de criminales con la finalidad de curar a personas enfermas o de proteger a los que se arriesgaban en las batallas, aunque, cuando no existían víctimas de esa clase, se llegaban a inmolar inocentes. *Vid*. además CIC., *Font*. 31 [21], TERT., *Apol*. IX 5, MIN. FÉL., 30, 4, LACT., *Inst*. I 21, 3.

[176] VARRÓN, frg. 245 CARDAUNS, *vid*. además TERT., *Nat*. II 12, 10.

[177] VARRÓN, frg. 246 CARDAUNS.

[178] VARRÓN, frg. 260 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 16.

[179] *Vid*. además ARNOB., *Nat*. III 33. Se trata de una falsa etimología, pues el nombre de Prosérpina es una deformación del griego Perséfone (ERNOUT-MEILLET, *s. v. Prosérpina*).

[180] VARRÓN, frg. 271 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VII 23. Sobre el racionalismo con el que Varrón interpreta estos ritos *vid*. LEHMANN, *Varron théologien…*, págs. 361-362.

[181] Sobre Líber *vid*. nota a IV 11.

[182] VARRÓN, frg. 261 CARDAUNS.

[183] VARRÓN, frg. 262 CARDAUNS. *Vid*. además *Civ*. VII 24.

[184] Cf. VARRÓN, *Ling*. V 72, donde se propone la siguiente etimología: *Venilia a veniendo ac vento*.

[185] VARRÓN, frg. 257 CARDAUNS. Cf. frg. 28 CARDAUNS, citado en *Civ*. IV 10, donde se dice que era esposa de Neptuno y que ocupaba la parte inferior del mar, lo que Agustín interpreta como una contradicción con este fragmento En cuanto a su correlato, Venilia, LEHMANN, *Varron théologien…*, pág. 13 n. 3, considera que la única entidad femenina asociada a Neptuno sería Salacia, mientras que Venilia sería una forma de indigitación.

[186] VARRÓN, frg. 264 CARDAUNS, cf. *Civ*. VII 30. Sobre *Tellus vid*. nota a IV 10.

[187] VARRÓN, frg. 227 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VII 13, 17, *Ling*. V 112. Sobre los tres grados de

alma *vid. Civ*. VII 29, ARIST., *Sobre el alma* 414a29-bl9, *Ética a Nicómaco* 1097b33-1098 a5, y en la tradición estoica *SVF* I, 529, II 708; 710, CIC., *Nat. deor*. II 33-36. *Vid*. además A. J. AKIMPELU, «The stoic scala *naturae* (with special reference to the exposition of it in Cicero's *De natura deorum)», The proceedings of the African Classical Associations* 10 (1967), 29-35, citado en Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, introducción, traducción y notas de A. ESCOBAR, Madrid, 1999, pág. 187 n. 84.

[188] VARRÓN, frg. 257 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 16.

[189] VARRÓN, frg. 271 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 20.

[190] VARRÓN, frg. 265 CARDAUNS, *vid*. además nota a *Civ*. IV 10.

[191] VARRÓN, frg. 266 CARDAUNS. Sobre Altor y Rúsor, sólo presentes en este pasaje, *vid*. AUST, *RE* I col. 1698, y PFISTER, *RE* I A, cols. 1238-1239, «Les Feriae Sementivae…». Probablemente estas divinidades son meras invenciones pontificias.

[192] Una lista de epítetos de Juno puede verse en ARNOB., *Nat*. III 30.

[193] VARRÓN, frg. 267 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. IV 10, VII 25, 26. Sobre *Mater Magna vid*. J. FONTAINE, «Des traces de rites agraires dans un passage de Varron?», *RE Aug*. 5 (1959), 261-5. Según LEHMANN, *Varron théologien…*, págs. 250-251, con esta explicación alegórica se trata de ofrecer una significación aceptable de este ritual para sus compatriotas.

[194] *Vid*. ARNOB., *Nat*. III 32. ERNOUT-MEILLET, *s. v. Vesta*, no contemplan esta posible etimología entre las diversas propuestas.

[195] VARRÓN, frg. 268 CARDAUNS. Sobre esta cita varroniana y la anterior y sobre su posterior utilización por parte de Isidoro de Sevilla (*O*., VIII 11, 59-66), *vid*. F. J. TALAVERA ESTESO, «La figura de Cibeles en la mitografía latina: de Varrón a Isidoro de Sevilla», *RE Lat* 4 (2004), 125-151, esp. 142-151.

[196] VARRÓN, frg. 268 CARDAUNS.

[197] VARRÓN, frg. 268 CARDAUNS.

[198] VARRÓN, frg. 262 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 21.

[199] *Vid*. VI 9, que cita a VARRÓN, frg. 151 CARDAUNS.

[200] VARRÓN, frg. 267 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 24. Sobre los galos y los relatos míticos relativos a Atis *vid*. nota a *Civ*. II 7.

[201] Porfirio de Tiro nació entre 232-233 d. C. y murió en torno a 304 d. C. Fue en Atenas discípulo de Longino y posteriormente en Roma de Plotino. Editó sus obras en torno al 300 d. C. y es especialmente conocido por su *Isagogé*, introducción al tratado aristotélico sobre las categorías. A pesar de encuadrarse dentro del paganismo, como un neoplatónico ecléctico, y de haber atacado a la religión cristiana, Agustín sentía cierto respeto hacia él, como puede apreciarse en *Civ*. XIX 22, *doctissimus philosophorum, quamvis christianorum acerrimus inimicus* «doctísimo filósofo aunque acérrimo enemigo de los cristianos», o *Civ*. XXII 3, *nobilissimo philosopho paganorum*, «el más ilustre filósofo entre los paganos».

[202] VARRÓN, frg. 267 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 24.

[203] VARRÓN, frg. 267 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 24.

[204] *Vid*. nota a *Civ*. VII 19, sobre los sacrificios humanos en la Galia y en Cartago.

[205] *Vid. Civ*. VII 19, que cita a VARRÓN, frg. 244 CARDAUNS.

[206] En el original se da un juego de palabras mediante el uso de los términos *mundus, -i* 'mundo', *inmundus, -a, -um* 'inmundo', *mundanus, -a, -um* 'mundano' *y mundus, -a -um* 'puro'.

[207] VIRG., *En*. VIII 319-320.

[208] *Vid*. nota a *Civ*. VI 7.

[209] LACT., *Inst*. I 33-34.

[210] VARRÓN, frg. 225 CARDAUNS, citado en *Civ*. VII 5.

[211] Frg. 63† CARDAUNS.

[212] VARRÓN, frg. 230 CARDAUNS, *vid*. además *Civ*. VII 7. Como indica CARDAUNS, *M. Terentius Varro…*, vol. II, pág. 228, la relación *mundus-caelum* se encuentra también en la sátira *Dolium aut Seria. Vid*. PROB., *Verg. Ecl*. 6, 31, y MACR. I 9, 11.

[213] VARRÓN, frg. 263 CARDAUNS.

[214] VARRÓN, frg. 206 CARDAUNS, SERV. auct., *En.* II 325, VARRÓN, frg. II CARDAUNS (*Log. Curio*).

[215] En dichos misterios se rendía culto a los *Cabiri* o *magni di*, habitualmente identificados con los Penates que Eneas trajo de Troya a Italia (*vid.* SERV., *En.* III 12, que atribuye dicha identificación a Varrón). Según LEHMANN, *Varron théologien…*, págs. 86-87, la iniciación de Varrón en estos misterios fue ignorada por la mayor parte de sus biógrafos. Indica además que Varrón se mueve entre dos interpretaciones, la primera dualista, en la que los identifica con el cielo y la tierra, a través de una concepción del cosmos de origen pitagórico en la que la unidad del mundo reposa sobre la conjunción de un elemento masculino activo, fecundante (cielo) y otro femenino y pasivo (tierra) (*vid. Ling.* V 58). La segunda, que es la que aparece en este texto, es tripartita, identificándolos con el cielo, la tierra y las ideas platónicas. Sobre los *Cabiri, vid.* además B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala, 1950, H. S. Versnel, «Mercurius amongst the magni dei», *Mnemosyne* 27 (1974), 144-151. Otros testimonios cristianos sobre los misterios de Samotracia pueden verse en TERT., *Apol.* VII 6, ARNOB., *Nat.* III 41.

[216] Frente al *suis* de los manuscritos G. WISSOWA, *Gesammelte Abhandlungen*, Múnich, 1904, pág. 117 propone *Sais*, enmienda que depende del texto de SERV., *Aen.* II 324, donde los *Sai* eran descritos como sacerdotes de los dioses samotracios. Esta conjetura es además defendida, entre otros estudiosos, por CARDAUNS, *M. Terentius Varro…*, vol. II, pág. 221, con abundante bibliografía.

[217] La teoría de las ideas de Platón puede verse en *Timeo* 29 entre otros.

[218] Cf. frg. 205 CARDAUNS. Según BOYANCÉ, «Sur la théologie…», 78, la introducción en este punto de Minerva como equivalente de las ideas no es estoica sino platónica. Esta vuelta a la teoría de las ideas es propia de Antíoco de Ascalón y la Academia, que influyó en gran medida en Varrón. LEHMANN, por su parte (*Varron théologien…*, pág. 88) indica que Varrón da una interpretación alegórica de la tríada capitolina según la cual se expresarían los tres principios creadores del Todo según Platón: causa eficiente, causa material y causa formal. En n. 31 indica que Varrón en este caso trata de discernir la noción de Penates, identificados con Júpiter, Juno y Minerva, y que Tarquinio el Viejo reunió en un santuario común en el Capitolio.

[219] VARRÓN, frg. 205 CARDAUNS.

[220] *Vid.* AG. *Civ.* IV 10 que cita a VARRÓN, frg. 28 CARDAUNS.

[221] VARRÓN, frg. 239 CARDAUNS, citado en *Civ.* VII 13.

[222] Cf. *Civ.* VII 13, que cita a VARRÓN, frg. 249 CARDAUNS.

[223] Cf. *Civ.* VII 16, que cita a VARRÓN, frg. 251 CARDAUNS.

[224] Cf. VARRÓN, frg. 231 CARDAUNS, citado en *Civ.* VII 7.

[225] Cf. VARRÓN, frg. 256 CARDAUNS, citado en *Civ.* VII 16.

[226] Cf. VARRÓN, frg. 258 CARDAUNS.

[227] VARRÓN, frg. 264 CARDAUNS, citado en *Civ.* VII 23.

[228] Cf. VARRÓN, frg. 270 CARDAUNS.

[229] Cf. VARRÓN, frg. 272 CARDAUNS, citado en *Civ.* VII 16.

[230] Cf. VARRÓN, frg. 275 CARDAUNS.

[231] Cf. VARRÓN, frg. 276 CARDAUNS, citado en *Civ.* VII 16.

[232] VARRÓN, frg. 277 CARDAUNS, citado en *Civ.* VII 16.

[233] Cf. VARRÓN, frg. 280 CARDAUNS.

[234] Cf. VARRÓN, frg. 282 CARDAUNS, citado en *Civ.* IV 10.

[235] Cf. VARRÓN, frg. 225 CARDAUNS, citado en *Civ.* VII 5.

[236] VARRÓN, frg. III, *appendix* al libro I (del *logistoricus Curio de cultu deorum*).

[237] Sobre este descubrimiento *vid.* los testimonios de LIVIO, XL 29, PLIN., *Nat.* XIII 84, PLUTARCO, *Numa* 22.

[238] Como indica BOYANCÉ, «Sur la théologie…», 71, desde el *Banquete* de Platón era habitual relacionar a los demonios con la adivinación, y según CIC., *Div.* I 64, tal debía ser el caso de Posidonio, que había escrito un

tratado sobre los dioses y los héroes (MACR., *Sat*. I 23, 7).

[239] VARRÓN, frg. IV, *appendix* al libro I (perteneciente al *logistoricus Curio de cultu deorum*).

[240] Sobre las formas de adivinación mencionadas por VARRÓN *vid*. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire*…, vol. I, págs. 185-187, 330-341, BOYANCÉ, «Sur la théologie…», 68-71. Se trata de prácticas de origen persa introducidas en Grecia por Ostanes, uno de los magos que acompañó a Jerjes en su invasión de 480 a. C. Parece ser que Pitágoras aprendió la magia de los magos, aunque el testimonio sobre Numa resulta mucho más dudoso, ya que difícilmente en esa época habrían llegado a Italia dichas prácticas adivinatorias.

[241] Egeria era originariamente un espíritu de la primavera que habitaba el bosque de Diana en Aricia. En Roma su nombre se asoció al de la primavera de las Camenas cerca de la Puerta Capena, al pie del monte Celio, donde las vestales obtenían el agua para sus propósitos rituales, y su nombre fue explicado a partir de *ago*, 'llevar', por el acarreo del agua de dichas sacerdotisas. Egeria actuaba como consejera e inspiradora de Numa, y algunas versiones, como la aquí citada, la consideran su esposa. *Vid*. además LIV., I 21, 3, Ov., *Fast*. III 275-348, PLUTARCO, *Numa, passim*.

ÍNDICE GENERAL

Índice